DATE DUE

[illegible]			
[illegible] 1982			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.



GREGORIANUM

Commentarii de re theologica et philosophica
editi a professoribus Pontificiae Universitatis Gregorianae

VOL. III 1922 ANN. III

"GREGORIANUM"

COMMENTARII

DE RE THEOLOGICA ET PHILOSOPHICA

Anno III. - 1922
Vol. III.

1964

Culture et Civilisation
115 Avenue Gabriel Lebon
Bruxelles

Administration du Gregorianum
4 Piazza della Pilotta
Rome



PIUS XI P. M.

Consilio miserentis Dei nutuque luctum laetitia excepit. Peracerbo Benedicti XV interitu amissum patrem pastoremque dolebamus vehementer universi: Pater alter, novusque Pastor, a Deo missus, lacrimantes mirifice recreavit, erexitque.

Nuper electus Pontifex Pius XI, cui nomen Achilles Ratti, sexaginta quinque annos natus, adhuc est. ut in Pastore maximo, aetate et viribus florens. Die 30 maii anno 1857 natus est Desii, quae urbs est in Insubria modico viae intervallo a Mediolano seiuncta. Literarum studia, nec non Philosophiae et Theologiae. in patria emensus, Romam se contulit Iuri canonico operam daturus. Ven. Collegii SS. Ambrosii et Caroli alumnus, hanc nostram Gregorianam studiorum Universitatem, doctoribus PP. Sanguineti, Baldi et Lugari, frequentavit. In ea. quae nunc tanto gloriatur auditore, omnibus facultatis canonicae adstantibus discipulis sollemni facto periculo, lauream in Iure canonico egregie est consecutus; postquam per tres ipsos annos inter claros auditores facile excelluerat. Romae item in Philosophia et Theologia doctoris gradum assecutus, anno 1882 Mediolanum reversus est; ubi in Seminarii Maioris illustri academia Theologiam et sacram Eloquentiam pererudite tradidit per plures continenter annos. Historiae et Archaeologiae





sacrae cultor eximius et in scrutandis antiquis rerum monumentis studiosissimus, innumeros, apprime criticos, ea de re commentarios et maioris momenti molisque scripta edidit, quae apud eruditos quosque maximo in pretio sunt. Hinc factum est, ut, anno 1907, celeberrimae Ambrosianae bibliothecae regundae praeficeretur; quam et egregie administravit et magna codicum accessione locupletavit. Ea re permotus Pius X, anno 1911, Vaticanae omnium amplissimae bibliothecae eum addixit, cuius praefecturam anno 1914 suscepit, in eaque ita se probavit, ut solers et sapiens moderator haberetur et esset. Inde, anno 1918 labente, Benedictus XV delegit eum, ut in Polonia primum, mox in Russia universa Visitatoris Apostolici munere fungeretur, quod strenue sancteque obivit. Polonia denique in pristinam libertatem, auspice Deo, restituta, primus Varsaviae, post annos plurimos, Apostolicus Nuntius creatus est die 6 iunii anno 1919, ibidem episcopus consecratus. In Consistorio secreto, sub diem 13 iunii 1921, amplissimo Cardinalium Collegio adnumeratus est et paullo post archiepiscopalem Mediolanensem Ecclesiam gubernandam suscepit, quam huius anni die 6 februarii cum S. Petri romana Cathedra auspicato commutavit. Universalis Ecclesiae bono provehendo sospitet illum Deus ad multos annos!

Beatissime Pater, nos, huius commentarii scriptores ad tuos pedes humillime proni in laboribus nostris studiisque nihil faciemus reliqui, quam ut Te Duce, Te Magistro, Te Pastore, gloriam Dei provehendam curemus. Tu vero bonus nobis nostroque labori benedicas precamur.





BENEDICTVS XV P. M.

IN MEMORIAM

Ubi primum, praeter omnium opinionem, fama percrebuit BENEDICTUM XV repentino morbo correptum acerboque, excessisse e vita; continuo universa, qua late patet, terra, communi veluti gravique calamitate perculsa, magna tristitia affecta est. Nec pii dumtaxat et catholici homines, sed honesti et cordati quique, ut ut a Christì ovili fortuito extorres, eius mortem perquam amare luxerunt. Lugebant scilicet Christifideles strenuissimum christiani nominis assertorem vindicemque; omnes vero, vel infideles locisque dissitae, gentes conquerebantur hominem a se insanabili fato praereptum, quem ut solatium et praesidium in rebus adversis unanimi animorum consensione venerabantur.

Etenim conatus frustra atrocissimi belli incendia restinguere, simultates et odia compescere, quoad vixit in summo Pontificatus vertice *pertransiit benefaciendo* (Act., X, 38). Singulari charitatis studio et effusissimo erga omnes amore accensus, quotquot essent ubique miseri atque egestate curisque confecti, universos peramanter complexus est. Catholicas nationes et infideles, humanitate praestantes et cultu asperas, eodem dilectionis ardore sensuque, unice deamavit. Neminem dedignatus, ne unum quidem a se repulit: omnes beneficiis cumulavit munificentissime et tenerrimo cordis affectu, ceu filios carissimos, perpetuo dilexit, fovitque. Plures per vim supplicio destinatos, pontificiae auctoritatis pondere usus, a certa morte tempestive eripuit et, velut e carnificum manibus divulsos, familiae suisque praesens restituit. Aegris ex omni gente quamplurimis et forte iam iam morituris, ingenti sui ipsius im-

pendio, mederi curavit. Innumerae matres filios, innumerae uxores maritos iterum, opitulante Benedicto XV, sunt amplexatae; quos crudeli fato et irreparabili mox enectum iri insolabiliter lacrimabantur. Etenim illos, in captivitatem abreptos, ab inhospitis et remotissimis regionibus revocavit incolumes. Famelicos, pueros praesertim, et omni ope destitutos, ad plura millia, undique collata stipe, ab interitu vindicavit, viribus refectos erexit. Quamobrem mirum non est, si ad eius obitum tam multi ubique gentium, grati animi sensu permoti, lacrimis non temperent atque illius egregie facta et beneficam erga omnes voluntatem uno ore concelebrent. Vir paternae charitatis et inexplebilis liberalitatis, Benedictus XV, defunctus quidem est, sed eius praeclara facinora in omnium animis alte insculpta supersunt: *defunctus adhuc loquitur* (Hebr., XI, 4).

Quamvis, ut princeps pacis et munificae charitatis studiosissimus, nomen suum singulari gloria circumfusum posteris transmiserit, tamen ad alia quoque, eaque forte maiora, patranda in regimine Ecclesiae admovit animum benemerentissimus Pontifex.

Multas speculatus oves, a Christo redemptas, extra pascua vagari, illas ut attraheret duceretque Pastor impiger et solers, statuit, ut sacerdotes Dei doctoresque et catholicam veritatem probe tenerent ipsi et, sive e suggestu in aedibus sacris sive ex cathedra in studiorum academiis, castam et illimem auditorum mentibus insererent. Huc spectant literae encyclicae, quas in ipso Pontificatus limine (1 Nov. 1914) conscripsit, et postmodum (Lit. Apost., 15 Iunii 1917) certae leges, normaeque salubres habendis rite concionibus ab eodem latae.

Cura Seminariorum maxime illi cordi fuit. Quare ut eorum bonum magis proveheret « *ea omnia quae ad regimen, disciplinam, temporalem administrationem et studia Seminariorum pertinent* », antea Congregationi Concistoriali demandata, novae peculiari Congregationi « *de Seminariis et Studiorum Universitatibus* » attributa voluit, cui munera etiam prioris Congregationis Studiorum confirmavit (Motu Proprio 4 Nov. 1915). Creavit Institutum Pontificium studiis rerum orientalium provehendis, quod omni supellectili censuque ad rem necessario instruxit nec non doctissimis in omnem partem lectoribus adornavit (15 Oct. 1917). Institutum quoque biblicum, Romae a decessore suo Pio X erectum, novis iuribus et privilegiis cumulate ditavit. Quo scientiae iuridicae incremento commode prospiceret, Patrum Cardinalium et doctorum hominum coe-

tum constituit (15 Sept. 1917) ad Codicis canones authentice interpretandos; postquam ipsum Codicem, iussu Pii X elaboratum et se auctore perfectum, universae Ecclesiae promulgans ratum habuit. Omnes sacrae Scripturae cultores ad studium verbi Dei revelati enixe hortatur (15 Sept. 1920) normasque illis tradit, quibus, S. Hieronymo duce, veritatem in bibliis contentam sine offensione et fidei detrimento assecuti alios edoceant. Maronitarum itemque Ruthenorum, nec non Scotorum et Anglorum urbana collegia vel restituenda vel tuenda et amplificanda sategit. Universitatis catholicae Mediolanensis, in Italia omnium primae, patronus fuit amplissimus et munificus, quam singulari favore et studio est prosecutus. Lovaniensis Universitatis bibliothecam perinsignem, ab hoste eversam et magnam partem nefarie combustam, praedivite librorum ex Vaticana bibliotheca largitione in pristinum honorem pro viribus conatus est vindicare.

Ad sacram Theologiam eiusque ancillam Philosophiam quod attinet, perpetuo edixit luculentissime in Apostolicae Sedis Actibus, doctrinam S. Thomae esse inviolate sequendam. Philosophia scholastica, praecipue ab Aquinate tradita, studiorum sacrorum fundamentum esto; siquidem eius principia ea omnia continent, quae nobilissimi philosophorum et Doctorum Ecclesiae principes docuerunt. Illis igitur, qui Philosophiam et sacram Theologiam tradunt, ab Aquinatis principiis et fundamentis discedere nefas. His intentus studiis Benedictus XV Academiam urbanam S. Thomae confirmavit et in pristinum decus restituit (Motu Proprio 31 Dec. 1914). Collegio Theologorum Bononiensi facultatem largitus est academicos gradus conferendi, nam « probe novimus, ait, debito in honore ibidem esse Thomam Aquinatem, cuius doctrinas Decessores Nostri illustres, Leo XIII et Pius X, maximis extulerunt laudibus easque scholis catholicis religiose retinendas praescripserunt » (Motu Proprio 3 Dec. 1914). Seminario item Bonaerensi archiepiscopali concessit, ad quadriennium, potestatem suos alumnos decorandi academicis gradibus in Philosophia et Theologia « *dummodo* Decuriales Doctores utriusque scientiae supradictae germanam Divi Thomae doctrinam adamussim sequantur, strenue vindicent atque illustrent, prout Romani Pontifices Decessores Nostri semel atque iterum sollemniter mandarunt » (23 Dec. 1915). Hinc liquido constat quam verissime de se dicere potuerit: « Nostis enim non minus, quam sapientissimum Decessorem Nostrum Leonem XIII, Nos Aquinatis gloriae

studere, ac velle ut hic tantus Doctor, quo inimicius ab haereticis huius aetatis appetitur, eo impensius ab alumnis Ecclesiae in philosophiae cultu sacrisque disciplinis, tamquam dux et magister, observetur » (17 Nov. 1918).

Aequum denique est, ut ad ea quoque, quae nos propius attingunt gradum faciamus. Huius nostrae Gregorianae Universitatis per quadriennium (1876-1879) in Theologica facultate auditor, sicut illi, acceptis academicis gradibus praemiisque, doctoralem lauream pro merito consecutus, decori maximo fuit; ita eamdem postmodum perpetuo in corde habuit. Moderatores lectoresque perbenigne excepit, eosque, quae erat eius benevolentia et humanitas, omni amoris et grati animi significatione affatim et abunde cumulavit. Pium X Decessorem suum sequutus, voluit, ut qui apud nos lauream Theologiae, Philosophiae et Iuris canonici summa cum laude obtinuissent, ii aureo numismate Pontificis nomine donarentur. Consilium approbavit fovitque, quo in hac eadem studiorum palaestra lectiones haberentur continenter de Theologia ascetico-mystica moderandis animis apta, quo sacerdotes in vinea Domini laborantes ad pastorale munus rite exercendum quam idonee excolerentur (10 Nov. 1919). Itemque scholam Religionis superiorem cultusque philosophici pro laicis apud nos institutam amplissimis verbis laudavit; eam enim ex omni coetu studiosi homines perquam frequentes celebrant et fructus inde referunt uberrimos (20 Iulii 1919). Ut suam mentem studiumque in hoc opere magis magisque palam faceret, pecuniae censum de suo constituit quotannis elargiendum uni vel alteri e lectissimis auditoribus, qui per biennium hic Romae in eiusmodi religiosa studia incumbunt.

Tam magna Benedicti XV liberalitas et perpetua voluntas faciunt, ut desideratissimi Pontificis memoria alte nostris animis infixa maneat.

Ave, anima sanctissima: in ☧ aeternum vivas!

STANISLAUS ORZECHOWSKI S. I.

La question du Purgatoire
au concile de Florence en 1438

Summarium. — I. Acta disputationis Ferrariensis de purgatorio nunc primum edita. — II. Sententia Latinorum a Cardinali Iuliano Cesarini explicatur (doc. I). — III. Graecorum Marci Eugenici et Bessarionis commentarii (doc. II et III). — IV. Respondet pro Latinis Ioannes de Turrecremata (doc. IV). — V. Marci Eugenici novissima argumentatio (doc. V et VI). — VI. Epilogus.

I.

Le 8 février 1438, l'empereur Jean VII Paléologue et les représentants de l'Eglise grecque débarquaient à Venise, avec une suite nombreuse. Depuis plusieurs années le pape Eugène IV d'une part, d'autre part le concile de Bâle, chaque jour plus émancipé de l'autorité pontificale, rivalisaient d'avances pour les amener là, dans l'espoir de mettre fin au schisme séculaire de Constantinople; entre ces deux appels, leur choix n'était encore qu'à demi fixé. Qu'on s'imagine l'état d'esprit de ces Orientaux, conviés par l'Occident à l'unité religieuse, et trouvant l'Occident lui-même si profondément divisé. Le concile agonisant affirmait avec une énergie croissante sa suprématie à l'égard du pape; le pape maintenait patiemment la prérogative du Saint-Siège.

Jean VII et ses évêques eurent la sagesse de comprendre que le droit et que l'avenir de l'Eglise ne résidaient pas dans un Concile acéphale. Salués à leur arrivée, au nom d'Eugène IV, par les cardinaux Nicolas Albergati et Julien Cesarini, ils se laissèrent attirer à Ferrare, où les Pères unis au Saint-Siège venaient de rouvrir le concile, le 8 janvier.

C'est le 28 février que le cortège byzantin s'ébranla pour Ferrare; l'empereur y fit son entrée solennelle le 4 mars, et le patriarche de Constantinople, Joseph, le 8. Après bien des débats sur le protocole, le concile d'union tint sa première session dans la ca-

thédrale, dédiée à saint Georges, le samedi saint, 9 avril. Dans les conférences qui suivirent, à l'église de saint François, les Grecs furent représentés par dix prélats, au premier rang desquels on trouve Marc Eugenicos, métropolite d'Ephèse, et Bessarion, métropolite de Nicée; puis les métropolites de Monembasie, de Lacédémone, d'Anchialo. Parmi les dix représentants des Latins, figurent les cardinaux Cesarini et Albergati, André, archevêque de Rhodes, et le savant dominicain espagnol Jean de Turrecremata.

Dès la troisième séance, les questions débattues entre Grecs et Latins furent abordées. Cesarini les réduisit à quatre: la procession du Saint-Esprit, les Azymes, le Purgatoire, la Primauté romaine. Sur la demande des Grecs, la question du Purgatoire vint la première en discussion.

Les Actes de cette discussion manquent à nos grandes collections conciliaires. En dépit de publications fragmentaires et à peu près introuvables, ils étaient demeurés presque entièrement inconnus jusqu'à ce jour. Pourtant ils existent, plus ou moins complets, dans diverses bibliothèques d'Europe et d'Asie. La munificence de Sa Sainteté Benoît XV et l'appui de l'infatigable directeur de la Patrologie Orientale, Mgr R. Graffin, ont permis à Son Excellence Mgr L. Petit, archevêque latin d'Athènes, d'achever, presque en pleine guerre, une édition princeps, fondée sur les manuscrits de Paris, de Milan et d'Oxford: glorieux fleuron de la jeune Patrologie, et précieuse acquisition pour la théologie catholique [1].

Nous croyons répondre à de nombreux désirs en faisant les honneurs de cette belle pubblication.

Elle comprend six documents, en grec et en latin. Les documents II, V et VI, œuvre personnelle de Marc d'Ephèse, et le document IV, qui représente la première réplique des Latins aux Grecs, sortent pour la première fois de l'ombre des siècles [2]. On doit à Mgr Petit la traduction latine des documents II a VI.

[1] *Documents relatifs au Concile de Florence*. I. *La question du Purgatoire à Ferrare*, Documents I-VI. Textes édités et traduits par S. E. Mgr Louis Petit, archevêque latin d'Athènes (*Patrologia Orientalis*, edd. R. Graffin-F. Nau, tome XV, fasc. 1). Paris, Firmin Didot, 1920, in-4, 169 pp.

[2] La collection de l' 'Αλήθεια, où les trois documents de Marc d'Ephèse ont paru (Constantinople, 1880-1881), est en fait à peu près inaccessible.

II.

En tête du recueil, vient l'exposition de la foi de l'Eglise romaine sur le Purgatoire, présentée par Julien Cesarini (document I). Cette pièce, qui fut remise aux Grecs le 4 juin, n'est pas inédite. Le texte latin a été inséré notamment dans les *Acta Concilii Florentini* publiés par Horace Giustiniani (Rome, 1638). Mais il reparaît ici accompagné de la version grecque exécutée dès le temps du Concile, et dont la découverte a profité même à la correction de l'original.

Donnons l'analyse de ce mémoire court et substantiel, composé à la requête des Grecs.

Les âmes des fidèles vraiment pénitents, morts dans la charité avant d'avoir pu satisfaire pour leurs désordres et leurs omissions par de dignes fruits de pénitence, sont purifiées après la mort par les peines du purgatoire; elles peuvent être soulagées par les suffrages des fidèles vivants: sacrifices de la messe, prières, aumônes et autres œuvres de piété. Les âmes qui, après le baptême, n'ont commis aucune faute ou qui, en ayant commis, les ont expiées pleinement, soit durant la vie, soit, après la mort, dans le purgatoire, sont aussitôt reçues dans le ciel. Les âmes de ceux qui meurent en péché mortel, ou avec le seul péché originel, descendent aussitôt en enfer, pour y subir des châtiments plus ou moins rigoureux; sans préjudice du jugement où tous les hommes comparaîtront au tribunal du Christ, avec leurs corps, pour y rendre compte de leurs œuvres.

Cette croyance de l'Eglise romaine est justifiée par sept arguments, empruntés: aux livres des Macchabées; à l'Evangile; à saint Paul; à la tradition de l'Eglise catholique; à l'autorité propre de l'Eglise romaine; à l'enseignement des Pères latins et grecs; à la raison théologique.

En voici le résumé.

(I). II *Mach.*, XII, 46: « C'est une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés ». Judas Macchabée envoie à Jérusalem le produit d'une collecte, en vue d'un sacrifice pour les soldats morts à l'ennemi. Il pense donc

que ces morts peuvent être délivrés de leurs péchés, par l'intercession des vivants.

(II). *Matt.*, XII, 32: « Le blasphème contre le Saint Esprit ne sera remis ni dans le siècle présent ni dans le siècle à venir ». Cette parole du Seigneur donne à entendre que certaines fautes seront remises dans le siècle à venir, c'est-à-dire après cette vie; ce qui implique l'existence d'un purgatoire.

(III). I *Cor.*, III, 13-15: « Le jour du Seigneur fera la lumière; ce sera la révélation par le feu. Le feu éprouvera les œuvres de chacun. Celui dont les œuvres, édifiées sur le fondement, demeureront, recevra une récompense; celui dont les œuvres seront consumées, subira un dommage; lui-même sera sauvé, mais comme à travers le feu ». Ces paroles ne peuvent s'entendre que du feu qui purifie les âmes dans l'autre vie.

(IV). Tradition de l'Eglise catholique, soit latine soit grecque, qui prie et a toujours prié pour les morts. S'il n'y avait pas une purification après la mort, cette prière serait vaine: car on ne prie pas pour ceux qui sont déjà dans la gloire ni pour ceux qui sont déjà en enfer.

(V). Autorité de la sainte Eglise romaine, instruite et formée par les bienheureux apôtres Pierre et Paul et les autres saints pontifes illustrés par d'innombrables miracles, vénérés des Grecs et des Latins: l'Eglise romaine a toujours tenu cette doctrine, l'a toujours enseignée, dès le temps de l'union des deux Eglises avant le schisme.

(VI). Enseignement des saints Pères, latins et grecs[1]. On citera parmi les Latins: saint Augustin, saint Ambroise, saint Gré-

[1] Ce dossier patristique renferme plusieurs apocryphes. Le triage a été seulement ébauché par Mgr Petit; nous essayons de l'achever.

Cinquième Concile œcuménique (Constantinople, 553), Act. III, MANSI, IX, 201-202.

(PSEUDO) AUGUSTIN (en réalité saint CÉSAIRE D'ARLES. Cfr. MALNORY, *Saint Césaire évêque d'Arles*, p. XI-XII, Paris, 1894), *Serm.* CIV, 1, *P. L.*, XXXIX, 1946.

Saint AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, XXI, 13, *P. L.*, XLI, 728; XXIV, 738.

Saint AUGUSTIN, *De cura pro mortuis gerenda*, I, 3, *P. L.*, XL, 593; IV, 6, 596.

goire. Parmi les Grecs : saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Denys, saint Epiphane, saint Jean Damascène, Théodoret.

(VII). Enfin, exigence de la justice divine, qui ne doit laisser aucun désordre impuni, mais proportionne l'expiation à la faute, selon *Deut.*, XXV, 2; *Es.*, XXXIII, 14, 15; *Sap.*, VII, 25. Il faut donc admettre, outre le ciel et l'enfer, un autre lieu où s'accomplit la purification, afin que l'âme puisse prendre son vol et aller jouir de Dieu.

III.

A ce mémoire, Marc d'Ephèse et Bessarion de Nicée firent chacun une réponse particulière ; ces deux réponses furent ensuite fondues en une seule, que Bessarion présenta aux Latins dans la séance du 14 juin.

Le mémoire de Marc d'Ephèse (document II) montre un homme sûr de son fait, qui n'entend pas recevoir de leçon. Après avoir énoncé la doctrine des Grecs sur la vie d'outretombe et l'avoir appuyée de diverses autorités, il reprend les trois arguments d'Ecriture sainte apportés par Cesarini ; écarte les deux premiers comme étrangers à la question du purgatoire, le troisième comme également inefficace et de plus favorable à l'origénisme : passe entiè

(PSEUDO) AUGUSTIN, *De vera et falsa poenitentia*, XVII, 3, *P. L.*, XL. 1127; texte reproduit par GRATIEN, *Decret.*, dist. VII, fin. — Cet ouvrage, souvent attribué à saint Augustin, a dû voir le jour vers l'an 110 .

Saint AUGUSTIN, *Sermo* CLXXII, 2, *P. L.*, XXXVIII, 936.

Saint AMBROISE, In I *Cor.*, III, *P. L.*, XVII, 200 C.

Saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Dial.*, IV, 39, *P. L.*, LXXVII, 396 AB. Cfr. GRATIEN, *Decret.*, dist. XXV, 4.

Saint BASILE, dans Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Liturgie de la Pentecôte, ed.², Venet., 1862, p. 375, 376; Liturgie des morts, p. 407.

Saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *De consolatione et statu animarum post mortem*, *P. G.*, XLVI, 97 C; 100 A; *De mortuis*, ib., 524 B.

(PSEUDO) DENYS, *Eccles. hier.*, VII, 4, *P. G.*, III, 560 B.

Saint EPIPHANE, *Haer.*, LXXV, 8, *P. G.*, XLII, 513 B.

(PSEUDO) DAMASCÈNE, *De iis qui in fide dormierunt*, III, *P. G.*, XCV, 249. Cité par saint THOMAS, In IV D., 45, art. 1.

THÉODORET, In I *Cor.*, III, *P. G.*, LXXXII, 252 note, et 19 (authenticité douteuse).

rement sous silence le quatrième et le cinquième arguments, tirés de la tradition des Eglises; discute le sixième, tiré du témoignage des Pères; rejette dédaigneusement le septième argument, de raison théologique. Puis, à son tour, il énonce onze chefs d'arguments.

La réponse présentée officiellement par Bessarion (document III) emprunte à ce mémoire de Marc d'Ephèse une bonne part de ses développements, mais procède d'une inspiration plus chrétienne et revêt des formes plus courtoises. Elle n'en souligne pas moins, avec une extrême énergie, les malentendus profonds qui séparent l'Orient et l'Occident. C'est un document historique et psychologique des plus curieux, plusieurs fois publié depuis le XVI[e] siècle, et qu'on ne saurait trop méditer [1].

L'orateur constate l'effort accompli par les deux partis vers l'union, effort qui autorise les meilleures espérances, si de part et d'autre on ne cherche que la vérité révélée de Dieu, au lieu de vouloir à tout prix faire prévaloir des vues personnelles. Cette droiture est un gage du secours divin. Après ce préambule, Bessarion aborde la question discutée.

Les Grecs n'ont rencontré chez aucun de leurs docteurs la croyance à une expiation temporaire accomplie, après cette vie, par lè feu. Par ailleurs, ils admettent, selon l'enseignement de leurs docteurs, que les prières de l'Eglise profitent aux trépassés. La présente controverse peut se ramener à deux questions, dont la deuxième se subdivise:

1° Y a-t-il une rémission des péchés après cette vie?

2° S'il y a une telle rémission, comment s'accomplit-elle? Par un pur effet de la miséricorde divine, répondant aux prières de

[1] Le texte grec fut publié pour la première fois, avec une traduction latine de JEAN HARTUNG, dans le recueil intitulé: *Orthodoxographa theologiae sacrosanctae ac syncerioris fidei doctores numero* LXXVI, p. 1376-1390 (Basileae. 1555, fol.). Une nouvelle traduction latine, due à VULCANIUS, parut à Leyde en 1595. Mgr PETIT énumère plusieurs autres éditions, p. 9-11, et retrace l'histoire assez compliquée de l'opuscule, qui s'égara, au XVII[e] siècle, sous divers noms: sous le nom de NIL CABASILAS; sous celui de NICOLAS CABASILAS († 1350), neveu du précédent et archevêque de Thessalonique; enfin sous celui du moine BARLAAM. Il fut réfuté par PIERRE ARCUDIUS, *De purgatorio igne adversus Barlaam*, Romae, 1637. Mgr Petit rétablit solidement les droits d'auteur de Bessarion.

l'Eglise; ou bien par le moyen d'un châtiment, et de quel châtiment? La captivité, les ténèbres, l'ignorance; ou bien le feu, le feu matériel?

Sur le troisième et dernier point, la pensée des Grecs est arrêtée: non seulement il n'ont rencontré chez aucun de leurs docteurs la croyance à ce feu matériel et temporaire, mais ils craindraient, en l'admettant, de favoriser l'erreur origéniste, qui nie l'éternité des peines.

Sur le premier point, les Grecs admettent, selon l'enseignement de leurs docteurs, qu'il y a après cette vie une rémission pour les fautes vénielles.

Le seul point à débattre est donc le second: comment s'accomplit cette rémission. Sans apporter présentement une solution complète, les Grecs représenteront ce qui leur paraît inacceptable dans l'enseignement des Latins touchant la purification par le feu.

Suit l'examen de plusieurs arguments contenus dans le mémoire de Cesarini [1].

(I, II). II *Mach.*, XII, 46 et *Matt.*, XII, 32. Ces textes visent effectivement une rémission de certains péchés, accordée dans certaines conditions après la mort, mais ne touchent pas la question de la purification par le feu.

(III). I *Cor.*, III, 11-15. Ce texte, les Grecs vont l'expliquer, en s'attachant à l'enseignement de leurs docteurs et d'abord à la pensée, par ailleurs connue, de l'Apôtre. Ici, saint Jean Chrysostome possède une autorité hors pair; soit comme exégète de l'Ancien et du Nouveau Testament, soit comme disciple passionné de saint Paul. La tradition écrite de l'Eglise de Constantinople rapporte que l'Apôtre en personne vint l'instruire: c'est ce dont témoigna, pour l'avoir contemplé de ses yeux, dans une vision mystérieuse, Proclos, disciple et successeur de Chrysostome. Or Chrysostome entend ce texte du feu éternel, qui ne rend pas ses victimes. Il est vrai que saint Augustin l'a entendu autrement; mais on

[1] Les chiffres que nous plaçons entre parenthèses (I) etc., permettent de retrouver les arguments correspondants, dans notre analyse du mémoire de Cesarini (document I) — L'argument (IV) a déjà trouvé sa réponse dans le préambule de Bessarion, qui affirme l'accord de principe entre les deux Eglises sur l'utilité de la prière pour les morts.

conviendra que, pour le sens d'un texte grec, il est juste de s'en rapporter aux Grecs, et surtout à un Grec tel que Chrysostome.

L'erreur d'Augustin procède d'un souci très louable: il s'agissait pour lui d'exterminer l'erreur de ceux qui étendaient ce texte à toute sorte de fautes, supprimant l'éternité des peines. Pour en venir à bout, il ne trouva rien de mieux que de s'arrêter à ce moyen terme et d'admettre le feu temporaire. Pour en venir là, il a dû prendre le change sur le sens du mot σωθήσεται: les Grecs savent que σῴζεσθαι, σωτηρία expriment simplement la conservation d'un être. Et c'est bien ce que l'Apôtre a voulu dire: les damnés ne périront point, mais seront conservés dans le feu éternel. Telle est l'exégèse de Jean Chrysostome et de tous les Pères grecs. Pour prononcer entre eux et les Latins, il n'est que de se référer à saint Paul lui-même, qui fait écho à la parole du Seigneur sur son second avènement (*Rom.*, XIII, 12), et aux autres Ecritures, où l'on retrouve le feu du dernier jugement (*Dan.*, VII, 10; Ps., XLIX, 4; XCVI, 3; II *Pet.*, III, 12, 15). Les Pères grecs ne s'y sont point trompés. Ainsi le grand Basile, interprétant le Ps. XXVIII, 7. Il montre le feu allumé par la justice divine, produisant un double effet: d'une part il fait resplendir les vertus des justes, d'autre part il torture les impies qui lui appartiennent pour toujours.

Quand saint Paul écrit: εἴ τινος τατακαήσεται τὸ ἔργον, ζημιωθήσεται· αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός, il n'a en vue aucune sorte de feu temporaire, mais bien un feu éternel. Les bonnes œuvres des impies seront simplement perdues, c'est ce que marque ζημιωθήσεται; l'impie lui-même sera réservé pour le châtiment éternel, c'est ce que marque σωθήσεται.

(VI). Les Latins ont allégué divers textes des Pères. Les Grecs y répondront brièvement.

Saint Basile, dans la liturgie de la Pentecôte, saint Epiphane, saint Jean Damascène, saint Denys affirment simplement que, pour la rémission de certaines fautes, les prières des vivants profitent aux trépassés. Ce que personne ne conteste. Quant au grand Théodoret, le texte qu'on lui attribue aurait besoin d'explication; mais les Grecs ne l'ont pas rencontré dans ses nombreux écrits, et ne croient pas devoir s'y arrêter.

Reste saint Grégoire de Nysse, qui effectivement parait plus favorable à la doctrine des Latins. Les Grecs regrettent d'avoir à répondre sur ce Père: mieux aurait valu, pour l'honneur de son nom, que son autorité ne fût pas invoquée. Mais puisque ils ne peuvent éviter cette explication, ils s'efforceront d'y observer tous les égards dus à sa personne. Grégoire était homme, et donc faillible. Même la haute sainteté n'est pas une garantie contre l'erreur, surtout en des questions qui n'ont pas été discutées à fond et tranchées par les Conciles: on doit attendre d'une assemblée plus de lumière que d'un docteur isolé. Or l'éternité des peines est une de ces questions sur lesquelles l'enseignement de l'Eglise n'était pas fixé. Aussi Grégoire paraît-il incliner à l'apocatastase des pécheurs; surtout dans les discours qu'on a cités, il paraît admettre que Dieu façonne indéfiniment ses créatures et les attire victorieusement à lui à travers diverses épreuves, jusqu'au salut de toutes, même des démons, afin, dit-il, que Dieu soit tout en tous (I *Cor.*, XV, 28). C'est là une doctrine origéniste, qui sévit alors en Egypte et en Palestine; naturellement ses partisans cherchèrent à l'abriter derrière cette grande lumière de l'Eglise que fut Grégoire. S'il partagea en quelque mesure leur sentiment, son erreur n'est pas sans excuse. D'autres saints personnages, Irénée de Lyon, Denys d'Alexandrie et bien d'autres, ont erré aussi avec leur temps. La preuve que la doctrine était mal fixée, c'est que saint Grégoire le Théologien lui-même, en son discours sur le Baptême, après diverses considérations sur le feu éternel, ajoute [1]: « A moins qu'on ne préfère une doctrine plus miséricordieuse et plus digne du souverain Juge ». Mais le cinquième concile œcuménique proscrivit de tels accommodements, comme directement contraires à toute miséricorde: il anathématisa la doctrine de l'apocatastase, comme essentiellement funeste à l'Eglise et dissolvante de la ferveur. Les textes de Grégoire de Nysse, à les supposer authentiques, introduisent la doctrine de la purification totale et de l'apocatastase universelle. Les Grecs ne s'y laissent pas prendre; ils s'attachent à l'enseignement de l'Eglise et à la règle des Ecritures, non aux assertions particulières de tel ou tel docteur. La distinction des deux châti-

[1] Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.*, XL, 36, *P. G.*, XXXVI, 412.

ments et des deux feux n'est conforme ni à l'enseignement de l'Ecriture ni à celui du cinquième Concile œcuménique.

Les Latins répondront que la doctrine de la purification par le feu se lit expressément chez saint Augustin, chez saint Ambroise, chez Grégoire « Dialogue »[1]. Il est vrai. Mais ces auteurs latins, développant en latin des vues personnelles, sont loin de s'exprimer sur le feu du purgatoire avec une entière clarté. Ils affirment clairement une seule chose : c'est que les offices et les prières de l'Eglise profitent aux trépassés ; du moins, c'est tout ce qu'on trouve dans leurs écrits connus en Orient. Il y a peu d'années que les livres d'Augustin sur la Trinité et les Dialogues de Grégoire ont été traduits en grec. Comment les Grecs connaîtraient-ils ce qu'ils n'ont jamais vu ni entendu ? Au demeurant, ce langage de saint Augustin et de Grégoire « Dialogue » peut s'interpréter bénignement. Ni ces Pères ni ceux qui ont tenu un langage semblable n'ont parlé, sans doute, de leur propre mouvement, ni prétendu enseigner avec autorité ; mais ils ont cédé aux circonstances. Acculés à une grave difficulté, désireux d'éliminer une erreur très pernicieuse (à savoir la rémission finale de toutes les fautes), ils ont désespéré de tenir tête à l'entraînement universel, et se sont jetés dans cette voie moyenne, accordant le moins pour échapper au plus. C'est là un expédient qu'il ne faut pas imiter. Eussent-ils été parfaitement sincères, en croyant déduire de saint Paul la doctrine du feu temporaire, faudrait-il les suivre, alors qu'une doctrine contraire découle avec certitude du texte de l'Apôtre, expliqué par saint Jean Chrysostome et par le contexte ?

[1] Les Dialogues de saint GRÉGOIRE, traduits en grec par le pape saint ZACHARIE (741-752), jouissaient en Orient d'une grande popularité. Leur auteur était couramment appelé « Grégoire Dialogue », comme on peut le voir notamment chez le PSEUDO-DAMASCÈNE, *De iis qui in fide dormierunt*, 16, *P. G.*, XCV, 261 D ; cette appellation est fréquente sous la plume des députés orientaux au concile de Florence. — La version grecque de saint Zacharie, conservée par un ms. de l'an 800 (*Vatic.*, *grec.*, 1666), a été éditée par Migne en regard du texte latin, *P. L.*, LXXVII. Voir H. DELEHAYE, *Saint Grégoire le Grand dans l'hagiographie grecque*, *Anal. Bolland.*, XXIII (1904), p. 452 ; S. G. MERCATI, *Sull'epigramma acrostico premesso alla versione greca di S. Zaccaria papa del « Liber Dialogorum » di S. Gregorio Magno. Bessarione*, 1919.

Les Latins allèguent que saint Grégoire, au quatrième livre de ses Dialogues, rapporte un grand nombre d'exemples et de révélations pour établir la réalité de la purification par le feu avant le dernier jugement. On peut douter que ces faits soient, dans sa pensée, autre chose que des allégories; en tout cas, les textes de l'Ecriture qu'il cite à l'appui sont loin de prouver ce qu'il affirme; on l'a dit plus haut. Loin d'établir sa thèse, il la ruine, en disant que les fautes légères des justes peuvent être ou bien compensées en cette vie par de bonnes œuvres, ou expiées, à la mort, par la crainte, ou enfin, après la mort, remises par l'effet des prières qu'on offre pour eux.

(V). Les Latins ont encore invoqué l'autorité particulière de l'Eglise romaine: c'est leur cinquième argument. Les Grecs ont différé jusqu'ici d'y répondre; et ils feront observer qu'il n'y avait pas lieu de se réunir si l'on voulait absolument s'en tenir à l'autorité d'une Eglise: la première et principale raison d'être de cette rencontre était la résolution d'écarter tout préjugé, toute coutume non fondée en raison, pour examiner le fond des choses, en prenant pour règles l'Ecriture et l'enseignement des docteurs; faute de quoi, et si l'on persiste à juger d'après la coutume, chaque parti pourra toujours opposer aux raisons de l'autre une fin de non-recevoir, et il n'y aura aucun espoir d'arriver à une entente. De ce chef, comme des précédents, l'argumentation des Latins manque le but.

(VII). Enfin les Latins ont fait appel à la raison, et tiré argument de la justice de Dieu. Les Grecs ne sont pas non plus à court de raisons pour appuyer leur sentiment. La bonté de Dieu, la multiplicité des demeures célestes, qui suppose des degrés dans la purification, bien d'autres considérations encore pourraient leur en fournir, et ils se réservent d'y recourir au besoin. Présentement, ils se borneront à esquisser quelques-unes de ces raisons.

Suivent dix chefs d'arguments, textuellement empruntés (à l'exception d'un seul) au mémoire de Marc d'Ephèse [1]. Nous traduisons.

[1] Voici la correspondance de ces deux séries d'arguments, qui terminent respectivement les deux mémoires:

Document II:	I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.	VIII.	IX.	X. XI.
Document III:		I.	II.	III. IV.	V.	VI.	VII.	VIII.		IX. X.

Bessarion a laissé tomber deux des arguments de Marc d'Ephèse; il en ajoute un nouveau.

I. Il convient moins à la bonté de Dieu de négliger un léger mérite que de punir une légère faute. Or, le peu de bien qui est dans les grands pécheurs n'obtient aucune récompense, à cause de la surabondance du mal: donc il ne convient pas que le peu de mal qui est dans les saints soit puni, en dépit de la prépondérance du bien: car en l'absence de faute grave, une faute légère apparaît négligeable. Donc il ne convient pas d'admettre un feu purificateur.

II. Il en est du peu de mal des bons comme du peu de bien des méchants. Mais le peu de bien des méchants ne saurait appeler une récompense, mais seulement une différence dans le châtiment. Ainsi le peu de mal des bons ne saurait appeler un châtiment, mais seulement une différence dans la béatitude. Donc il n'y a pas lieu d'admettre un feu purificateur.

III. La justice du châtiment éternel apparaît surtout dans la disposition irrévocable de la volonté déréglée des pécheurs: car à la perversion éternelle de la volonté est dû un châtiment éternel; inversement et par voie de conséquence, si la volonté irrévocablement fixée dans le mal est punie d'un châtiment éternel, celui qui n'est pas puni éternellement n'a donc pas une volonté irrévocable. Car une volonté irrévocable du mal serait destinée à un châtiment éternel; une volonté irrévocable du bien n'appelle aucun châtiment, puisque elle mérite des couronnes. Mais vous-mêmes reconnaissez que ceux qui seraient purifiés par ce feu ont une volonté irrévocable: ils n'ont donc pas à être purifiés par le feu.

IV. Si la parfaite récompense pour la pureté de cœur et d'âme consiste à voir Dieu, et si tous n'y ont point également part, c'est donc que tous ne sont pas également purs. Donc, nul besoin de feu purificateur, si en quelques-uns la purification laisse à désirer: car ce feu même produirait en tous une égale purification et les disposerait tous également à voir Dieu. Ce qui arriva sur la montagne de la Loi, en symbole et en figure; car alors tous n'apparaissent pas au même lieu ni au même rang, mais en des rangs divers selon la mesure de leur purification respective, suivant Grégoire le théologien.

V. Le grand saint Grégoire le théologien, dans son discours théorique et anagogique sur la Pâque, en vient à dire: « Nous n'emporterons rien et ne laisserons rien pour le lendemain »; et il explique en termes clairs et nets qu'après cette nuit il n'y a pas de purification: entendant par nuit la vie présente de chacun, et n'admettant aucune purification ultérieure.

VI. Le même, dans son discours sur la plaie de la grêle, s'exprime ainsi: « Je ne parle pas des expiations d'outre-tombe, auxquelles une pensée indulgente ici-bas livre (les pécheurs); car mieux vaut se laisser présentement instruire et purifier, que d'être livré aux tourments de l'autre vie, où il ne

s'agit plus de purification, mais de châtiment »; donnant clairement à entendre qu'il n'y a pas de purification au delà de cette vie, mais rien que l'éternel châtiment.

VII. Le Seigneur, dans l'évangile selon Luc, sur le riche et Lazare, enseignant quel sort atteignit l'un et l'autre, dit que Lazare à sa mort fut porté par les anges dans le sein d'Abraham, et que le riche à sa mort fut enseveli, que son âme fut tourmentée dans l'enfer: ainsi, par le sein d'Abraham, il a désigné l'exaltation dans le bonheur réservé aux amis de Dieu; par l'enfer et les tourments, la condamnation finale et le châtiment éternel des pécheurs; il n'a point laissé entre deux un lieu de tourments temporaires, mais rien qu'un grand et infranchissable abime, séparant les uns des autres et manifestant la profonde et irréconciliable opposition de leur sort.

VIII. L'âme délivrée du corps, totalement incorporelle et immatérielle, ne semble pas pouvoir être châtiée par un feu corporel, après que son corps, qui devait donner prise au feu, a péri. Mais après la résurrection, elle retrouvera un corps impérissable; toute la création sera transformée; le feu sera partagé, nous dit-on; alors elle en éprouvera sans doute un châtiment correspondant; et non pas elle seulement, mais encore les démons, eux aussi ténébreux, revêtus de matière, de grossièreté, de corps aériens ou ignés, selon le grand Basile. Mais avant de retrouver son propre corps, n'étant qu'une forme exempte de matière bien que subsistant par elle-même, comment l'âme serait-elle châtiée par un feu corporel?

IX. Nos saints Pères, qui ont mené sur terre une vie angélique, initiés en bien des lieux et bien des fois par des visions, des songes et d'autres miracles au châtiment éternel et au sort des impies et des pécheurs qu'il afflige, et faisant part de leurs lumières, contemplant et exposant ces mystères comme présents et actuels, ainsi que la parabole de l'évangile selon Luc décrit la condition du riche et de Lazare, n'ont jamais fait allusion au feu purificateur temporaire.

X. La doctrine de l'apocatastase et de la fin du châtiment éternel, due à Origène et acceptée par quelques personnages ecclésiastiques, comme Didyme et Evagre, doctrine qui met en avant la bonté divine et trouva bon accueil parmi les lâches, selon le mot du divin Jean, architecte de l'échelle céleste, n'en a pas moins été proscrite et anathématisée par le saint concile cinquième œcuménique, comme dissolvante des âmes et encourageant la lâcheté chez les lâches, qui escomptent la délivrance de leurs tourments et l'apocatastase promise. Pour les mêmes raisons, la doctrine proposée, du feu purificateur, semble devoir être rejetée de l'Eglise, comme énervant les âmes vaillantes et les détournant de faire tous leurs efforts pour se purifier en cette vie, par la perspective d'une autre purification.

IV.

Le soin de répondre aux objections des Grecs échut, paraît-il, à Jean de Turrecremata (document IV). Nous ne possédons pas son mémoire original, composé en latin; mais désormais on peut lire la traduction grecque officielle.

L'orateur des Latins commence par rendre grâce à Dieu du zèle déployé de part et d'autre, zèle qui a déjà porté ses fruits: la réponse des Grecs fonde l'espoir d'une entente, non seulement sur la question présentement débattue, mais sur les questions qui leur feront suite. Cette réponse a mis hors de doute un point capital: les Grecs admettent pleinement l'efficacité des prières de l'Eglise pour les âmes des trépassés, quand ces âmes ne sont ni assez pures pour monter immédiatement au ciel, ni assez coupables pour être précipitées dans le feu éternel. Désormais la discussion se concentre sur cette catégorie moyenne; et les Grecs défendent leur sentiment avec plus de chaleur peut-être que ne le permet leur programme. Car ils demandent qu'on mette de côté tout préjugé, tout précédent, pour examiner le fond des choses à la lumière de la sainte Ecriture et de l'enseignement des Pères. N'est-ce pas aller contre ce programme que de dire: Jamais nous n'avons parlé de purification par le feu, jamais nous n'en parlerons? Il faut donc prier Dieu avec ferveur pour le triomphe de la vérité, chassant toute inclination particulière. Les Latins espèrent que Dieu fera briller plus vivement à leurs propres yeux le rayon de la vérité; puissent-ils en être aujourd'hui les organes, pour la gloire de Dieu et le bien de l'Eglise catholique.

La réponse des Grecs peut se diviser en quatre parties. Tout d'abord, ils distinguent, parmi les âmes des trépassés, trois catégories; et sur les deux catégories extrêmes, ils s'accordent avec les Latins, du moins en partie. Mais l'intérêt sacré de l'union exige qu'on s'explique à fond sur les divergences, afin de les faire disparaître, Dieu aidant. Les Latins demanderont donc aux Grecs de dire nettement leur pensée sur les âmes saintes, dignes de la vie éternelle: sont-elles enlevées au ciel dès l'instant de la mort? Pareillement sur les âmes coupables, que la fin de cette vie a trou-

vées en état de péché mortel: descendent-elles aussitôt en enfer pour y être châtiées éternellement? Ou bien les unes et les autres attendent-elles le dernier jour du jugement et la résurrection universelle qui doit fixer leur sort? Et quant aux âmes de la catégorie moyenne — sur lesquelles porte proprement la controverse — les Grecs ne s'étant pas expliqués clairement, les Latins leur demanderont de préciser le sort de ces âmes qui n'encourent pas de châtiment éternel. Subissent-elles une peine temporelle, et quelle peine? Consiste-t-elle seulement dans le délai de la vision béatifique, ou comporte-t-elle quelque douleur sensible? S'il y a un tourment, quel est-il? Captivité, ténèbres ou ignorance? S'il s'agit d'ignorance, quel en est le mode et l'objet? Et après leur purification, ces âmes sont-elles aussitôt enlevées au ciel, comme les premières? Sur ce premier point, les Latins attendent de nouvelles précisions [1].

Le second point concerne la croyance à la purification par le feu. Les Grecs la déclarent étrangère aux saints docteurs, et ils craignent que la croyance à ce feu temporaire ne fasse prévaloir parmi les chrétiens la doctrine origéniste de l'apocatastase, au grand détriment de la morale, les fidèles venant à se persuader que le feu préparé au diable et à ses anges damnés prendra fin. Tout d'abord, les Latins s'étonnent qu'une crainte peu justifiée détourne les Grecs d'une tradition si autorisée, les mette en conflit avec l'enseignement clair et décisif des saints, avec la coutume ancienne de l'Eglise catholique. Les saints Pères, qui ont puisé cet enseignement dans l'Ecriture, n'y ont pas vu tant d'inconvénients. Ils ont affirmé le feu temporaire, sans détriment du feu éternel, faisant très judicieusement la part de l'un et de l'autre: le feu temporaire pour les taches légères, le feu éternel pour les fautes

[1] Je m'excuse de relever un détail dans l'excellente traduction de Mgr Petit. P. 82, l. 22: τὴν ὑμετέραν σαφήνειαν ἐκδεχόμενοι n'est pas exactement rendu pas: *Vestram explicationem ratam habentes*. Manifestement, les Latins ne peuvent donner aux Grecs acte de précisions que, d'après tout le contexte, ils attendent encore. On peut traduire: *Vestram perspicuitatem expectantes*. Comparer p. 81, l. 26: ἐπειδὴ τὰ περὶ τῶν δύο χώρων οὐκ ἐσαφηνίσατε ὡς ἔδει. L. 41: ἐπεὶ σαφὲς οὐδὲν εἰρήκατε. Le verbe ἐκδέχεσθαι ne peut signifier *approuver*, il signifie *attendre*, ici comme p. 79, l. 21; p. 117, 30; 118, 23.

graves que le pécheur porte jusqu'au tombeau. La preuve que cet enseignement ne menace l'Eglise d'aucun danger, c'est que l'Eglise romaine l'a tenu constamment, sans incliner à la doctrine origéniste de l'apocatastase, qu'elle a toujours abhorrée; doctrine peu redoutable en Occident, où beaucoup d'Eglises ne la connaissent même pas. La croyance à la purification par le feu, loin d'engendrer le relâchement des mœurs, excite la ferveur. Cela est plus clair que le jour. Car la perspective d'un feu, même temporaire, après cette vie, pénètre les fidèles d'une crainte salutaire et, selon la parole du grand Augustin, les émeut bien plus que la perspective d'une rélégation en n'importe quel lieu inconnu: c'est bien plutôt cette dernière perspective qui favorise le relâchement. L'effet est donc tout contraire à ce qu'imaginent les Grecs. Si la crainte avait pu fermer la bouche aux saints Pères, ils auraient gardé le silence sur beaucoup d'autres vérités importantes au salut. En publiant celle-ci, ils savaient encourager beaucoup d'œuvres pieuses, et le saint sacrifice et les aumônes et les prières que les fidèles offrent à Dieu, non seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour les morts, soit chez les Latins, soit même chez les Grecs.

Puisque les Grecs assurent n'avoir pas rencontré cette doctrine chez les docteurs, les Latins la leur montreront chez saint Basile, qui prie Dieu d'introduire les âmes des trépassés dans le lieu du refraichissement; chez saint Grégoire de Nysse, très grand docteur, qui la met sur les lèvres de sa sœur sainte Macrine, qui y revient dans son discours sur les morts. Ces textes ont déjà été cités. Les Grecs ont répondu que Grégoire, étant homme, a pu errer. C'est là une réponse bien déplaisante: on pourrait en dire autant de saint Pierre, de saint Paul, des autres apôtres, des quatre évangélistes, et encore de saint Athanase, de saint Basile, de saint Ambroise, de saint Hilaire, enfin de tous les plus saints personnages de l'Eglise. C'est là ébranler tout le fondement de la foi, à commencer par l'Ancien et le Nouveau Testament qui nous ont été transmis par des hommes. Les Latins sont bien convaincus que des hommes, comme tels, peuvent errer; mais en tant qu'inspiré par l'Esprit de Dieu et authentiqué par l'Eglise, dans les matières qui intéressent la foi commune, leur témoignage offre toute garantie de vérité. C'est pourquoi les Latins n'admettront pas fa-

cilement une telle fin de non-recevoir au sujet d'un homme qui était frère de saint Basile et de sainte Macrine, lié d'amitié avec Grégoire le Théologien. Ils ajoutent que le cinquième concile œcuménique, réuni pour combattre les erreurs d'Origène, a examiné les écrits de Grégoire de Nysse et les a trouvés exempts de tout soupçon: il ne leur aurait pas rendu un tel témoignage s'il les avait crus entachés des erreurs mêmes qu'il poursuivait. Il reste donc que Grégoire a cru au feu temporaire, tout en affirmant le feu éternel, comme on peut le voir encore dans sa Catéchèse et dans son discours sur les enfants morts prématurément. Aussi, dans le temps même où l'on brûlait les écrits d'Origène, on conservait ceux de Grégoire; on les honorait même plus que jamais: preuve qu'ils ne contenaient pas les erreurs que supposent les Grecs. Les Grecs parlent d'interpolations origénistes. Cette idée ne peut se soutenir. Si de telles interpolations s'étaient produites avant le concile, le concile les aurait découvertes et condamnées. Après le concile, ces écrits n'ont pu être interpolés par des mains origénistes, ni aux fins de l'origénisme. De fait, on y trouve la doc. trine des Latins sur le feu du purgatoire. Seraient-ce les ennemis de ce feu qui, pour le plaisir de disputer, ont introduit cette doctrine dans le texte de Grégoire?

Quant aux Pères latins, les Grecs n'ont pas le droit d'ignorer leur enseignement sur le feu du purgatoire. Augustin est un docteur d'une renommée universelle; plusieurs conciles œcuméniques lui ont donné de grandes louanges, et ses écrits ont toujours été célébrés comme l'expression fidèle du dogme. Non, les Grecs ne peuvent ignorer un enseignement consigné dans des écrits à peine moins connus des Grecs que des Latins, et cela de longue date. Si cet enseignement eût paru contenir une menace pour la foi, il y a longtemps que les saints Pères l'eussent dénoncé. L'Eglise romaine, enseignée par les chefs des Apôtres, fondée sur la pierre, a toujours suivi une voie moyenne entre des erreurs opposées, sans décliner à gauche ni à droite, passant saine et sauve à travers toutes les tempêtes d'hérésie: entre Sabellius et Arius, entre Eutychès et Nestorius: dans la question présente, elle a su rejeter l'apocatastase origéniste et la négation des peines éternelles, sans pour cela méconnaître la réalité des peines temporaires. Que dire

de saint Grégoire, le Pontife de l'ancienne Rome, dont le Dialogue a été traduit en grec, avant le schisme, par Zacharie, autre Pontife romain? Dans ce livre, il s'est exprimé sur le feu du purgatoire avec une clarté telle que les Grecs n'ont pu s'y tromper. Les Latins concluront qu'un dogme si autorisé, si ancien dans l'Eglise catholique, ne saurait être remis en question: autrement, toute la foi de l'Eglise péricliterait.

Ni dans le livre des Macchabées (II, XII, 46) ni en saint Matthieu (XII, 32) les Grecs ne reconnaissent une peine purifiante, mais seulement une rémission et une absolution des péchés. Les Latins représentent qu'en tout péché il faut nécessairement distinguer deux éléments: la coulpe, qui est la souillure laissée dans l'âme, et la dette de la peine. Dieu remet la coulpe, en considération de la contrition et de la détestation du péché; reste à solder la peine. La réponse des Grecs ne marque pas assez clairement auquel des deux éléments correspond la rémission et l'absolution du péché: car l'âme, affranchie des liens du corps, n'est plus capable de détestation du péché ni de contrition; c'est pourquoi les âmes de ceux qui meurent la conscience chargée de péchés mortels, ne peuvent recevoir aucun secours des prières offertes pour elles, selon l'Ecriture (*Ps.*, XXXIII, 22). Donc la rémission ou l'absolution, dont parlent les Grecs, ne peut s'appliquer qu'à la peine, stipulée par l'Ecriture (*Deut.*, XXV, 2; II *Reg.*, XII, 13). Ces textes marquent clairement le lien qui rattache à la coulpe la peine. La rémission du péché, surtout du péché mortel, accordée au pécheur contrit par les prières de l'Eglise et d'autres secours, s'applique, non à la coulpe, mais à la peine. Donc, avant de recevoir, par la vertu des prières, la rémission de leurs péchés, ces âmes étaient sous le coup de certaines peines. Entre autres moyens prévus par la justice divine pour l'accomplissement de ces peines, d'après saint Grégoire en son « Dialogue », il faut compter cette purification par un feu corporel et temporaire, selon l'enseignement de l'Eglise et des Pères, et selon des révélations faites à des hommes de Dieu. Rien de plus convenable que cette purification par le feu, car le feu est tout ce qu'il y a de plus torturant à la fois et de plus purifiant.

Passant au troisième point du mémoire présenté par les Grecs, l'orateur examine les textes des Pères. Et d'abord il s'excuse d'avoir à discuter les mérites relatifs des Saints, qui sont connus de Dieu seul. Mais on l'y a contraint. Les Latins s'inclinent devant le mérite éclatant de saint Jean Chrysostome exégète de saint Paul, mérite attesté notamment par une vision de Proclos, selon le dire des Grecs. Mais, à parler sincèrement, les Latins estiment que saint Augustin ne le cède en rien à saint Chrysostome, et même, à certains égards, l'emporte sur lui. Parmi ses titres de gloire, on ne peut omettre le témoignage solennel que lui rendit, dans son épître aux évêques de Gaule, Célestin, celui-là même qui convoqua le troisième concile œcuménique. Augustin avait été très spécialement convié à ce concile: la lettre impériale ne le trouva plus vivant. Mais les quatrième, cinquième et sixième conciles attachèrent à son autorité le plus grand prix. Tout cela est bien connu. Bien connue aussi la gravité, l'autorité singulière, de saint Grégoire, le Pontife romain. Après sa mort, comme quelques envieux parlaient de brûler ses écrits, Pierre Diacre, celui-là même qui porte la parole dans son Dialogue, bondit au milieu de l'assemblée, affirmant qu'il avait vu plusieurs fois sur la tête de Grégoire une colombe, ou plutôt l'Esprit saint sous la forme d'une colombe. La preuve de ce fait, ajouta-t-il, c'est qu'après avoir lu l'évangile, je sortirai de cette vie. Il monta à l'ambon, lut l'évangile, et rendit l'âme. Les Latins ne sont donc pas à court de miracles; ils en peuvent citer même de récents. Le bienheureux Thomas, exégète de saint Paul, fut, peu avant sa mort, favorisé d'une apparition de l'Apôtre, qui le félicita d'avoir bien rendu le sens de ses épîtres et l'invita à le suivre au séjour de la claire vision. Soit dit pour faire pendant à la vision de Proclos.

Si les Grecs se représentent les docteurs de l'Eglise latine comme tout-à-fait incapables d'entendre leur langue, ils s'exagèrent singulièrement leur impuissance. Presque tous avaient appris le grec; Augustin, dans ses ouvrages, témoigne avoir peiné, enfant, sur le texte d'Homère; Grégoire se faisait envoyer de Constantinople tel ouvrage pour le lire. Non seulement les Latins n'ont jamais négligé cette étude, mais ils la jugeaient nécessaire à la pleine connaissance de leur propre langue. Les meilleurs écrits

grecs, sacrés ou profanes, ont toujours trouvé des traducteurs en Italie.

Quant à la pensée que les docteurs latins ont consenti à un moindre mal pour échapper à un mal plus grand, elle est tout-à-fait fausse, et les Latins supplient les Grecs de ne point prêter à ces grandes lumières de l'Eglise un tel calcul. Non, ils n'ont point combattu l'erreur par une erreur moindre; car ils savaient que le mensonge n'est jamais permis. Augustin a écrit un livre *De mendacio*; un autre *Contra mendacium.* Non content d'enseigner que le mensonge n'est jamais permis, il distingue huit sortes de mensonge; la première et la plus dangereuse de toutes est le mensonge en matière de dogme et de piété; on doit s'en garder à tout prix. Il enseigne qu'il n'est pas plus permis de mentir pour l'honneur de Dieu que de dissimuler la vérité sur Dieu. Commentant l'épître aux Galates, il déclare qu'admettre le mensonge sur les lèvres de l'Eglise, peu importe pour quel prétexte, c'est ébranler tout le crédit des Ecritures. Par ailleurs il n'a pas craint de dire que le texte de l'Apôtre relatif au feu du purgatoire n'a pas toujours été bien entendu: il avait en vue, non pas tout le corps de l'Eglise ni telle secte récente, mais des particuliers; et c'était pour redresser leur erreur qu'il s'exprimait ainsi en public. Non, il n'est pas permis et il est dangereux de prêter aux hommes les plus saints de tels calculs, et les Latins supplient les Grecs de ne leur pas faire cette injure.

Il faut en venir à l'exégèse de l'Apôtre (I *Cor.*, III, 11-15). Au sujet de saint Jean Chrysostome, les Latins feront d'abord observer que la sainte Ecriture renferme des sens multiples. Ainsi elle désigne le Christ par ces noms: le Lion (*Ap.*, V, 5); la Pierre (I *Cor.*, X, 4). Ces mêmes noms ne désignent pas toujours le Christ, mais parfois tout ce qu'il y a de plus opposé. Jean Chrysostome a pu s'arrêter à tel sens particulier de l'Ecriture, sans préjudice d'autres sens qu'il n'entendait pas exclure, mais en vue du but présent de sa prédication. Et le sens qu'il attribue à l'Apôtre ne s'oppose pas nécessairement au sens donné par Augustin et Grégoire, s'il s'est attaché au châtiment suprême des impies, tandis que eux s'attachaient à la purification temporaire des trépassés.

L'Apôtre parle de fondement, d'édifice, de feu qui consume, de salut. Le fondement, dit-il, c'est le Christ. Les infidèles n'édifient point sur ce fondement; car qu'y a-t-il de commun entre la lumière et les ténèbres? (II *Cor.*, VI, 14). Ceux-là encore n'édifient point sur ce fondement qui vivent jusqu'au bout dans le péché: car leurs œuvres sont mortes et consumées par le feu. Sur le fondement qu'est le Christ, on ne peut appuyer qu'un édifice vivant, composé des pierres vivantes que sont les fidèles, selon saint Pierre (I *Pet.*, II, 5). Cela suppose la foi, et non pas n'importe quelle foi, mais la foi informée par la charité; aussi les démons ne s'appuient-ils pas sur le fondement, eux qui, selon saint Jacques, croient et tremblent (*Iac.*, II, 19). Donc le principe de tout l'édifice spirituel, c'est la foi conjointe à la charité; et ceci exclut le péché mortel; tous ceux qui commettent le péché mortel sont exclus du fondement. La propriété des termes appuie cette exégèse. On remarquera qu'il n'est pas question de plomb ni de pierres, matériaux qui figurent bien les péchés mortels, soit par leur pesanteur, soit par leur résistance à une purification par le feu. Il est question de bois, de chaume, de paille, tous matériaux légers et qui donnent prise au feu. C'est ce qu'a noté saint Grégoire, commentant ce passage au quatrième livre de son Dialogue: sur ce fondement, il n'y a pas de place pour le fer, l'airain, le plomb, figures de péchés plus graves et plus résistants, mais seulement pour du bois, de la paille, du chaume, figures de péchés moindres et plus légers, que le feu consume. Augustin ne parle pas autrement. Pour édifier, dit-il, sur le fondement qu'est le Christ, il faut avoir au cœur la foi agissant par la charité (*Eph.*, III, 17), donc s'abstenir de fautes graves. C'est pourquoi le bois, la paille, le chaume ne peuvent désigner de telles fautes, incompatibles avec l'amour du Christ par dessus toutes choses.

Les Grecs pensent que l'Apôtre (I *Cor.*, III, 13) a en vue le jour du dernier jugement. Quand même on leur accorderait cela, il ne s'en suivrait pas qu'il parle de fautes mortelles, ni qu'il exclut l'idée d'une purification temporaire. Les Latins pensent qu'il ne s'agit pas seulement du dernier jugement, mais aussi du jugement exercé sur chaque homme au sortir de cette vie, et marqué dans l'Ecriture, soit pour les bons (*Ioan.*, XIV, 3), soit pour

les méchants (*Ap.*, II, 5). Le fleuve de feu dont parle le prophète Daniel (VII, 10) ne doit pas seulement entraîner les méchants au supplice éternel, mais aussi purifier les bons, en qui il trouvera encore quelques taches à consumer. Donc les Latins ne repoussent pas l'interprétation des Grecs, relative au dernier jugement ; ils s'en accommodent volontiers, mais ils la complètent par une autre interprétation relative au jugement particulier, interprétation qui comporte le feu temporaire pour la purification des moindres fautes.

Reste à expliquer, dans le texte de l'Apôtre, le mot σωθήσεται. Selon les Grecs, ce mot signifie la conservation et la permanence, conformément à l'usage des mots σώζεσθαι, σωτηρία. Les Latins craignent de paraître bien hardis en contredisant sur ce point les Grecs. Ils doivent pourtant avouer qu'ils n'ont jamais rencontré dans l'Ecriture ce mot appliqué à autre chose qu'au bien et au salut. Sans chercher plus loin, la même épitre en offre plusieurs exemples (I *Cor.*, I, 18; V, 5; IX, 22). C'est le même sens qu'on trouve en saint Luc (*Act.*, XVI, 30, 31). Or on ne doit pas supposer qu'en matière si grave l'Apôtre se soit exprimé de manière ambiguë. Il était facile, pour exprimer la conservation et la permanence dans le feu, d'employer quelque autre mot, comme διαμενεῖ, διακαρτερήσει, διαφυλαχθήσεται, διατηρηθήσεται. Il a employé σωθήσεται : ce mot doit s'entendre selon la pensée d'ailleurs connue de l'Apôtre et selon la propriété de sa langue. D'autant que la même interprétation est confirmée par d'autres détails. La préposition διά marque un passage, non une permanence. Pour exprimer la permanence dans le feu, il eût été naturel de dire : ἐν πυρί. Ce n'est pas en vain que l'Apôtre a dit : διὰ πυρός. Il a voulu exprimer le passage à travers un feu temporaire, sans préjudice du salut éternel.

Les Grecs pensent que le mot ζημιωθήσεται ne saurait désigner une purification, qui ne constitue pas un dommage, mais un bienfait, et qu'il ne peut s'appliquer qu'aux impies. Les Latins pensent tout différemment : car, selon la propriété de leur langue, une purification ne va pas sans réel dommage. C'est un dommage que cette peine rigoureuse dont parle l'Apôtre ; peine plus rigoureuse, au témoignage de saint Augustin, que toutes les souffrances de cette vie.

C'est un remède amer qui procure la santé; un feu austère qui conduit au lieu du refraichissement, selon le mot du Psalmiste (LXV, 12). Telle est bien la pensée de l'Apôtre, qui parle de salut par le feu.

Si les Latins ont mis en avant l'autorité de l'Eglise romaine, c'est que cette Eglise n'est pas une Eglise quelconque: de tout temps elle a été honorée par tous et glorifiée, comme instruite par les bienheureux apôtres Pierre et Paul, fondements et lumières de notre foi, et par les autres vénérables Pontifes, dont Dieu a manifesté la sainteté par d'innombrables miracles. Cette foi, l'Eglise romaine l'a prêchée, l'a enseignée sans défaillance depuis le principe jusqu'à ce jour. Et, ce qui doit, plus que tout le reste, convaincre et émouvoir les Grecs, avant l'origine de ce schisme leurs Pères même n'étaient pas d'autre sentiment. Cette Eglise romaine, tête et mère et maîtresse, toutes les autres Eglises l'ont constamment honorée, ainsi qu'en témoigne saint Maxime dans sa lettre aux Orientaux [1]: « Toutes les extrémités de la terre, qui reçoivent purement le Seigneur et par tout le monde gardent la foi catholique et apostolique, regardent vers l'Eglise romaine comme vers le soleil, et en reçoivent la lumière de la foi catholique et apostolique ». Et c'est juste. Car Pierre a le premier confessé la vraie foi, sur la révélation du Père, en disant: « Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant » (*Matt.*, XVI, 16).

Les Latins constatent que leur argument, tiré de la justice divine, est resté sans réponse. En revanche, les Grecs ont accumulé beaucoup d'arguments contraires. Les Latins pourraient apporter bien d'autres raisons. Mais ils veulent faire court. Leur foi, en effet, ne repose pas sur les raisons enfantées par la sagesse humaine, mais sur le roc de la divine Ecriture (*Luc.*, VI, 48) et sur les saintes montagnes (*Ps.*, LXXXVI, 1), c'est-à-dire sur l'enseignement des saints Pères, que l'Eglise catholique embrasse comme les amis de l'Epoux et les hérauts de la vérité. Sans plus tarder, ils répondront aux arguments des Grecs — c'est le quatrième point.

Ne nous attardons pas à cette longue passe d'armes.

[1] Saint Maxime, *P. G.*, XCI, 137 D.

V.

Les précisions réclamées par l'orateur des Latins sont apportées par deux mémoires, dus à la plume de Marc d'Ephèse.

Le premier, qui est de beaucoup le plus étendu (document V), débute par des considérations sur les heureux fruits des controverses d'où l'amour propre est banni, et où, loin de vouloir à tout prix vaincre, on accepte de bon cœur d'être vaincu pour le triomphe de la vérité. C'est le spectacle que donnèrent les disciples du Christ dans la controverse relative aux rites judaïques: Pierre proposa, Jacques approuva et toute l'assemblée décida, sous l'impulsion du Saint Esprit, de ne pas imposer un joug inutile aux Gentils qui se convertissaient à Dieu.

Les Grecs se défendent d'avoir soutenu leur sentiment avec trop de chaleur, et d'avoir battu en brèche celui des Latins. Pour leur propre sentiment, ils ne l'ont même pas encore exposé d'une façon complète. Quant à celui des Latins, ils ne l'ont pas battu en brèche, mais ils ont essayé de montrer qu'il ne s'impose pas, n'étant ni enseigné par l'Ecriture ni sanctionné par les Pères ni conforme à la droite raison. Mais pour donner satisfaction aux Latins, ils vont exposer plus nettement leur sentiment propre et discuter de plus près celui qu'on leur oppose.

Ils enseignent donc que les justes n'entrent pas immédiatement en possession de leur héritage et de la béatitude qui leur est promise pour leurs œuvres; que les pécheurs ne sont pas livrés, aussitô après la mort, au supplice éternel auquel ils sont destinés; les uns et les autres parviendront nécessairement à ce terme après le jour du dernier jugement et la résurrection universelle; présentement ils demeurent dans les lieux qui leur sont assignés. Les uns jouissent d'un entier repos et de la liberté, soit dans le ciel avec les anges près de Dieu même, soit dans le paradis d'où Adam fut chassé, où entra d'abord le bon larron; ils séjournent parmi nous, dans les temples où on les honore; ils entendent nos prières, se font nos intercesseurs auprès de Dieu, en vertu d'un privilège insigne; ils opèrent des miracles par leurs reliques; ils jouissent de la vue bienheureuse de Dieu et du resplendissement de sa gloire, plus

parfaitement et plus purement que durant leur vie. Au contraire, les autres sont enfermés dans l'enfer, plongés dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort et dans le lac profond (*Ps.*, LXXXVII, 7); dans la terre ténébreuse et obscure, que n'éclaire pas la lumière, qui ne connaît pas le spectacle de la vie (*Iob.*, X, 22). Les premiers sont comblés de joie et de contentement, dans l'attente prochaine et presque la possession du royaume qui leur est promis et des biens mystérieux. Les seconds, au contraire, sont oppressés par une tristesse inconsolable, semblables à des condamnés qui attendent la sentence du juge et prévoient les tortures. Cependant, ni les premiers n'ont déjà reçu l'héritage du royaume et « ces biens que l'œil n'a pas vus, que l'oreille n'a pas entendus, qui ne sont pas montés au cœur de l'homme » (I *Cor.*, II, 9); ni les seconds ne sont déjà livrés aux tortures éternelles et dévorés par le feu inextinguible. Telle est, disent les Grecs, la tradition que nous tenons de nos Pères et que nous pouvons aisément établir par les divines Ecritures.

A l'appui de cette doctrine, Marc d'Ephèse cite plusieurs Pères grecs: bornons-nous à les énumérer.

Saint Athanase [1], Au duc Antiochus.

Saint Grégoire le Théologien [2], Eloge de son frère Césaire: Discours sur la plaie de la grêle: Discours sur le Baptême.

Saint Jean Chrysostome [3], Sixième discours sur les Statues: Quatrième discours contre les Juifs.

Appuyés sur ces autorités, les Grecs tiennent toutes les visions ou révélations sur les châtiments d'outretombe, attribuées à de saints personnages, pour de simples représentations figurées des réalités à venir, non pour la description de réalités présentes. Ainsi déjà le prophète Daniel décrivait-il prophétiquement le jugement à venir (*Dan.*, VII, 9 sqq.).

[1] Entendez PSEUDO-ATHANASE, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, q. 20. 21, *P. G.*, XXVIII, 609.

[2] Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.*, VII, *In laudem Caesarii fratris*, 21, *P. G.*, XXXV, 781-784; *Or.*, XVI, *In patrem tacentem propter plagam grandinis*, 9, *P. G.*, XXXV, 945 C; *Or.*, XL, *In sanctum baptisma*, 45, *P. G.*, XXXVI, 424 C.

[3] Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Ad populum Antiochenum Hom.*, VI, 3, *P. G.*, XLIX, 85; *Adv. Iudaeos Hom.*, VI, 1, *P. G.*, XLVIII, 904, 905.

Par là est exclue l'hypothèse de la purification par un feu temporaire. Déjà l'apôtre saint Pierre montrait les impies attendant la sentence définitive (II *Pet.*, II, 4). Il parlait de captivité. Avec lui, les Grecs parlent volontiers de châtiment déjà commencé, de honte, de remords et d'autres peines; mais il ne faut pas leur demander d'admettre un feu matériel agissant sur des âmes spirituelles. Tout au plus admettront-ils ces expressions au sens allégorique et économique: c'est ainsi qu'ils ont coutume d'expliquer les propositions nouvelles et non conformes à la tradition ni à l'Ecriture.

L'Eglise, selon la coutume héritée des Apôtres et des Pères, offre le saint sacrifice et d'autres prières pour tous les trépassés sans distinction, comptant que cela profite à tous: aux pécheurs qui sont en enfer, pour leur procurer un léger soulagement à défaut d'une complète délivrance. C'est la pensée de saint Basile [1] dans ses prières pour la Pentecôte. Et l'on connaît des exemples de prières ainsi offertes pour les pécheurs, qui furent exaucées: ainsi la prière de sainte Thècle pour Falconille [2]; ainsi, dit-on, la prière de saint Grégoire « Dialogue » pour l'empereur Trajan [3]. Cependant l'Eglise de Dieu n'offre point sa prière publique pour de telles âmes; elle se contente de prier pour tous les fidèles trépassés, si grands pécheurs qu'ils soient: elle demande à Dieu leur pardon, soit en public soit en particulier: c'est ce qui ressort du texte liturgique: πάντων τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων, et des paroles déjà citées de saint Basile. On peut également citer saint Jean Chrysos-

[1] Saint BASILE, Dans Εὐχολόγιον τὸ μέγα, éd.[2], Venet., 1862, p. 376.

[2] Dans les *Actes apocryphes de Paul*, la païenne Falconille apparaît, après sa mort, à sa mère Tryphaine et lui recommande de recueillir chez elle Thècle abandonnée, afin que son âme obtienne le repos éternel par le mérite des prières de Thècle, ἵνα εὔξηται ὑπὲρ ἐμοῦ καὶ μετατεθῶ εἰς τὸν τῶν δικαίων τόπον, 28, éd. Vouaux, p. 203, Paris, 1913.

[3] La légende de l'empereur Trajan arraché à l'enfer par les prières du pape saint Grégoire jouit d'une grande diffusion en Orient et en Occident, au témoignage du PSEUDO-DAMASCÈNE, *De iis qui in fide dormierunt*, 16, *P. G.*, XCV, 264 A. En Occident, elle a été recueillie notamment par JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, V, 8, *P. L.*, CXCIX, 560. — Voir l'étude de GASTON PARIS sur *La légende de Trajan*; *Bibliothèque des Hautes Etudes*, fasc. XXXV (1878).

tome [1], dans son homélie soixante-deuxième sur l'évangile de saint Jean; dans son homélie quarante et unième sur la première épitre aux Corinthiens; dans son commentaire sur l'épitre aux Galates; enfin sur le texte des Macchabées invoqué par les Latins.

Si les prières de l'Eglise ont cette vertu pour les âmes déjà destinées aux supplices de l'enfer et n'attendant plus que la sentence du Juge, combien plus l'auront-elles pour les âmes de la catégorie moyenne? Elles pourront obtenir aux âmes les moins coupables d'être réunies aux justes; aux autres, elles obtiendront du moins un allégement de la peine et une espérance plus consolante.

Enfin les âmes justes et saintes recueilleront, elles aussi, le bénéfice de ces sacrifices et de ces prières, car elles n'ont pas encore touché le terme de la parfaite béatitude, selon l'enseignement du mystique Denys [2].

Il n'y a donc aucune raison de restreindre l'efficacité des prières et des saints sacrifices à une catégorie d'âmes qui seraient livrées au feu du purgatoire.

Les Grecs ont exprimé la crainte qu'une telle croyance n'encourage le déclin des mœurs et le relâchement, et les Latins n'en veulent pas convenir. Les Grecs n'ont pas voulu présenter cette conséquence comme nécessaire; mais bien comme naturelle et devant se produire normalement.

Les Grecs ont dit qu'aucun de leurs docteurs ne leur avait transmis cette croyance, et les Latins ont cru pouvoir en appeler à saint Basile, qui prie Dieu d'introduire les âmes des trépassés dans le lieu du rafraichissement. Etrange interprétation! Basile n'a jamais parlé de ce feu du purgatoire, et n'y pense pas plus que David, qui parle aussi de rafraichissement (*Ps.*, XXVIII, 14).

Au sujet de saint Grégoire de Nysse, les Latins s'étonnent et s'indignent d'entendre dire qu'étant homme il a pu errer: ils estiment que ce principe compromet tous les dogmes et toute l'Ecri-

[1] Saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Ioann.*, *Hom.*, LXII, 5, *P. G.*, LIX, 348; In I *Cor.*, *Hom.*, XLI, 4, *P. G.*, LXI, 361; *In Matt.*, *Hom.*, XXXI, 4, *P. G.*, LVII, 375; *In Mach.*, ap. PSEUDO-DAMASCÈNE, *De iis qui in fide dormierunt*, 3, *P. G.*, XCV, 249 B.

[2] DENYS, *Eccl. Hier.*, VII, 7, *P. G.*, III, 561 D-564 A.

ture. Les Grecs répondent qu'il y a une grande différence entre les assertions des Ecritures canoniques, confiées à l'Eglise, et les écrits ou enseignements de tel docteur particulier. Les premières sont doctrine révélée de Dieu; il faut les croire et les accorder entre elles. Les seconds ne s'imposent pas à la foi et ne doivent pas être reçus sans examen. Un docteur particulier peut errer; à quoi bon les conciles œcuméniques, s'il n'y avait pas lieu de redresser des opinions particulières? Ainsi Denys évêque d'Alexandrie, saint Grégoire Thaumaturge ont-ils erré: pourtant le premier a conquis la couronne du martyre; le second porte un nom qui suffit à sa louange. Saint Basile, écrivant à Maxime, fait d'expresses réserves sur la doctrine de Denys, que la réaction contre Sabellius entraina dans des voies peu sûres. Ecrivant à son frère Grégoire, il note que Grégoire Thaumaturge, dans son zèle pour convaincre les Gentils, a tenu un langage qui favorise l'hérésie. Faut-il s'étonner que tel ou tel particulier ait erré, quand on voit un synode entier comme celui de Néocésarée, où siégeait, entre autres Pères. Basile martyr, évêque d'Amasée, prendre le change sur le sens d'une parole apostolique, qu'il insère dans un de ses canons? L'inerrance est un privilège réservé aux Ecritures canoniques, selon l'enseignement de saint Augustin, écrivant à saint Jérôme et à Fortunatien.

Dès lors, qu'est ce qui empêche de dire que Grégoire de Nysse, étant homme, a pu errer, alors surtout que le dogme n'était pas encore fixé, comme on l'a dit? Les Latins assurent qu'il a confessé le feu éternel, ce qui ressortirait clairement de sa Catéchèse et de son discours sur les enfants morts prématurément: les Grecs seront bien reconnaissants qu'on leur montre chez Grégoire ce texte ou cette doctrine; car ils n'ont jamais rencontré chez lui le feu éternel ni les châtiments sans fin. A l'en croire, ce ne sont pas seulement les petites fautes, mais toutes les fautes qui peuvent être purifiées par ce feu: c'est tout châtiment qui doit cesser et prendre fin, car le châtiment n'est rien d'autre qu'une purification destinée non seulement aux hommes impies et pervers, mais encore aux démons, et qui aboutit à leur restauration. Qu'on relise sa Catéchèse et son discours sur les morts, et son autre discours sur les enfants morts prématurément. Qu'il parle de toute

sorte de péchés, de tous les pécheurs et des démons même, c'est ce qu'un aveugle ne peut s'empêcher de voir. Qu'il place après la résurrection et le jugement cette purification par le feu, c'est ce qui résulte du même discours sur les enfants. Qu'y a-t il de commun entre ces discours et la doctrine des Latins sur le purgatoire? Grégoire livre à ce feu purificateur tous les pécheurs et tout péché indistinctement; les Latins y livrent quelques péchés seulement, ceux des âmes peu coupables; il le place après le dernier jugement, les Latins le placent aussitôt après la séparation du corps. Les Grecs n'ont-ils pas raison de faire leurs réserves sur de tels discours et, soit de les récuser comme apocryphes, soit, à les supposer authentiques, de les rejeter comme contraires aux Ecritures et à la doctrine commune?

Ils ont cité largement Grégoire, afin de n'être pas accusés de le calomnier comme origéniste. Si les Latins trouvent pour le justifier quelque voie nouvelle, qu'ils en usent: Grégoire est un docteur pour les uns et pour les autres. Qu'on explique comment il a pu professer cette doctrine et échapper aux anathèmes du cinquième concile œcuménique. Soutenir que ses écrits furent falsifiés après le concile par d'autres mains et à quelque autre fin, c'est un expédient usé, entièrement vain. Par ailleurs, son origénisme ne devait pas entrainer nécessairement la suppression de ses écrits et leur destruction par le feu: ceux-mêmes d'Origène ont survécu en partie, à commencer par la Philocalie, compilée par Grégoire le Théologien et Basile, et pleine d'assertions mal sonnantes, dont la conservation s'explique, ainsi qu'on l'a vu plus haut, par l'imprécision de la doctrine à cette époque. Marc d'Ephèse transcrira l'apologie que saint Maxime [1] imagina pour la doctrine de l'apocatastase telle que l'a présentée Grégoire: les Latins pourront juger de son efficacité. Assurément elle ressemble beaucoup plus à la doctrine d'Origène qu'à celle des Latins: Marc n'entend pas le contester. Mais il s'étonne que les Latins puissent présenter la doctrine de la purification par le feu comme une doctrine ancienne dans l'Eglise et tenant le milieu entre deux erreurs, alors que les docteurs les plus nombreux et les plus illustres ont cru devoir

[1] Saint Maxime, *Quaestiones et dubia*, 13, *P. G.*, XC, 796 B.

expliquer au sens allégorique le feu éternel et les châtiments sans fin. Ils enseignent en effet qu'il n'y a là ni feu matériel ni ténèbres extérieures autres que l'ignorance de Dieu — pas plus qu'il n'y a, pour ceux qui méritent de voir Dieu, d'autre lumière que cette vision; — ni ver, ou reptile venimeux et dévorant, sauf le tourment de la conscience coupable et l'amertume du remords; ni grincement de dents, sauf la fureur de la vengeance avec le chagrin qu'elle engendre et l'amertume du gémissement. Ainsi les docteurs entendent-ils les peines qui suivront la résurrection et le jugement. Combien plus celles qui précèdent!

Quant aux textes des Macchabées et de saint Matthieu, à les considérer en toute bonne foi, les Grecs n'y trouvent point trace de châtiment ni de purification, mais seulement la rémission des péchés, et ils s'étonnent de l'étrange distinction mise par les Grecs entre la coulpe et la peine. Cette distinction leur paraît contraire à des faits certains et incontestés: on ne voit pas les princes, lorqu'ils pardonnent une offense, en poursuivre le châtiment: à plus forte raison, Dieu, dont le plus insigne attribut est la bonté. Aussi voit-on dans le Nouveau Testament le publicain s'en retourner non seulement absous, mais encore justifié (*Luc.*, XVIII, 14); dans l'Ancien, Manassé, après s'être humilié, délivré de ses fers et rétabli sur son trône (II *Par.*, XXXIII, 13); les Ninivites, grâce à leur pénitence, soustraits aux coups qui les menaçaient (*Ion.*, III, 5); le paralytique recevant, avec le pardon de son péché, le redressement de son corps (*Matt.*, IX, 6). Où trouver dans l'histoire ecclésiastique et dans la doctrine chrétienne trace d'une telle distinction? Qu'on n'allègue pas l'exemple de David, absous de son adultère et de son homicide et néanmoins frappé par la perte de son fils: David obtint le pardon complet de son péché, il ne fut pas privé du charisme prophétique; la perte de cet enfant fut moins un châtiment qu'une peine insignifiante. De fait, il eut de la même femme un autre fils qui non seulement vécut, mais hérita de son trône: ce fut le grand Salomon. Donc on ne peut poser en principe général qu'après le pardon de l'offense il reste à subir une peine. Pour démentir ce principe, l'exemple du baptême suffit: avec le pardon de ses péchés, le baptisé reçoit la remise de toute peine. Au reste, le texte des Macchabées parle de fautes très graves

et mortelles; celui de saint Matthieu souligne la spéciale gravité du blasphème contre le Saint Esprit, qui ne peut être remis ni en ce monde ni en l'autre; il n'y a rien à tirer ni de l'un ni de l'autre en faveur de la thèse latine.

Il faut en venir enfin au texte de saint Paul, d'où dépend presque tout l'enseignement des Latins sur le feu du purgatoire. Pareille idée n'est venue à l'esprit d'aucun des saints docteurs grecs qui ont expliqué ce texte et dont le plus grand est saint Jean Chrysostome; les Latins n'ont pu en citer un seul. On doit reconnaître que les saints docteurs diffèrent parfois d'avis, non seulement quant au mot, mais quant à des phrases entières. Il serait facile de citer des exemples; facile aussi d'expliquer ces divergences par l'inclination personnelle de l'exégète ou par l'influence des circonstances ou de l'auditoire. Des divergences se sont produites sur le texte présent, comme sur beaucoup d'autres. Cependant l'interprétation de saint Jean Chrysostome doit être préférée à toutes les autres, non seulement à cause du mérite éminent de ce Père, que l'Apôtre saint Paul daigna instruire lui même, et à cause de l'appui que lui donne l'unanimité des docteurs grecs, mais parce que, plus que personne, il s'est attaché à reproduire la pensée de l'Apôtre dans sa vivante unité, en la rattachant à ses principes directeurs. C'est ce qu'il est facile de montrer dans le cas présent.

En l'absence de l'Apôtre, l'Eglise naissante de Corinthe s'était trouvée livrée à des conflits d'influence. Plusieurs maitres, riches et instruits, avaient créé des cercles rivaux. L'un d'eux était de mœurs déplorables; saint Paul estima nécessaire de mettre fin au scandale que donnait cet homme: c'est le premier but de sa lettre. Il commence par supplier les fidèles de ne se point diviser; de ne point dire: « J'appartiens à Paul »; ou « J'appartiens à Apollon »: ou: « J'appartiens à Céphas ». Tous appartiennent au Christ. Et le Christ est tout, par la vertu de sa croix. Peu importent les ouvriers, les mercenaires — ou, si l'on aime mieux, les agriculteurs de Dieu, les architectes de Dieu: tous ces noms visent les maitres de la doctrine. Reprenant la dernière image, l'Apôtre ajoute que, dans cette architecture divine, lui-même a posé le fondement. D'autres ont édifié là-dessus, — parfois de bien tristes construc-

tions. Constructions de bois, de paille, de chaume, destinées au feu. Il vise les mauvais ouvriers, très particulièrement le pécheur scandaleux qu'il dénoncera tout-à-l'heure. De tels ouvriers ne recueilleront pas le fruit de leur travail (ζημιωθήσεται). Leur œuvre sera dévorée par le feu; eux-mêmes subsisteront, mais pour être livrés à ces flammes vengeresses qui marchent devant la face du Seigneur, selon le psalmiste (XCVI, 3). On voit en quel sens le pécheur sera conservé (σωθήσεται). Poussant droit devant lui, l'Apôtre flétrit les attentats contre le temple de Dieu, c'est-à dire contre le corps consacré par le baptême; il flétrit l'orgueil des maîtres pervers. L'orage longuement amoncelé éclate enfin: il dénonce expressément un désordre qui crie vengeance au ciel (V, 1 sqq.).

On voit donc quelle œuvre et quel ouvrier est voué au feu par l'Apôtre. L'œuvre est un péché monstrueux; l'ouvrier est un artisan d'iniquité. Il n'est pas question d'âme moyenne, à laquelle saint Paul promettrait le salut après purification. Le feu dont il parle est bien le feu éternel. C'est le même feu qu'a en vue Grégoire le Théologien dans son Discours sur le baptême.

Cette exégèse fait seule justice aux fortes expressions de l'Apôtre. Aux bonnes œuvres, figurées par l'or, l'argent, les pierres précieuses, s'opposent les œuvres mauvaises, figurées par le bois, la paille, le chaume. Ce qu'il veut faire bien entendre, c'est que rien ne sert d'édifier sur le fondement qu'est le Christ, si l'on n'emploie des matériaux de bon aloi. Son horizon ne s'étend pas à toute sorte d'œuvres et d'ouvriers, mais seulement aux ouvriers de Dieu que sont les maîtres de la doctrine, et qui, sur le fondement du Christ, peuvent édifier des œuvres détestables, vouées au feu. Le mot σωθήσεται, selon la langue de Chrysostome, ne s'applique pas nécessairement au salut éternel: il peut aussi bien désigner une conservation temporaire, comme dans ce texte de Job (XVI, 19): « J'ai seul échappé au désastre (ἐσώθην) pour t'en apporter la nouvelle ». Que d'autres entendent autrement cette page, cela n'est pas surprenant: ainsi en est-il de beaucoup de pages dans l'Ecriture. Mais pour accorder l'Apôtre avec lui-même, les Grecs ne voient qu'un moyen: c'est de s'attacher à l'exégèse de Chrysostome, et ils estiment qu'en dehors de cette exégèse on ne rencontre pas la vérité.

Les dernières pages du mémoire reprennent un à un les dix arguments contre le purgatoire déjà exposés par les Grecs et déjà réfutés par les Latins.

Le dernier mémoire de Marc d'Ephèse (document VI) apporte quelques éclaircissements réclamés par les Latins. En voici le programme:

1° En quel sens les Grecs disent que les âmes des saints ne sont pas encore en possession de l'héritage qui leur est promis et de la béatitude.

2° Ce qu'ils entendent quand ils disent que les saints sont au ciel avec les anges auprès de Dieu.

3° Ce qu'ils entendent par la vision bienheureuse dont les saints jouissent dès maintenant. Est-ce la vision δι' εἴδους; dont parle l'Apôtre? Les saints voient-ils Dieu par essence?

4° Qu'est-ce que le rayonnement de Dieu dont les saints jouissent au ciel, selon la doctrine des Grecs?

5° Ce qu'ils entendent par le royaume de Dieu et par ces biens ineffables dont les saints n'ont pas encore la pleine jouissance.

6° Où sont les âmes de ceux qui moururent dans le péché mortel?

7° Comment les âmes des saints jouissent d'une joie et d'un contentement parfait, sans avoir encore part à ces biens ineffables.

8° Si la privation de la vision divine est pour les damnés une peine plus grande que le feu éternel, et si les damnés souffrent déjà cette peine.

9° Des peines qu'endurent, selon les Grecs, les âmes de la catégorie moyenne: les souffrent-elles toutes tour à tour, à savoir l'ignorance, la tristesse, la honte de la conscience et le reste?

10° Ce que les Grecs entendent par l'incertitude de l'avenir.

11° Qu'est-ce que la honte de la conscience?

12° Du soulagement des damnés, et du secours qu'ils reçoivent par les prières de l'Eglise: ce qu'il en faut penser.

13° Quelles sont les fautes petites et légères, qui affectent les âmes de la catégorie moyenne?

14° Si les Grecs imposent des satisfactions aux pénitents, et pourquoi.

Marc d'Ephèse ne s'est point départi de sa morgue byzantine. Mais les questions précises des Latins l'ont amené à fournir, sur divers points, des précisions nouvelles, qui donnent un prix très spécial à ce dernier document.

Nous pouvons passer rapidement sur la réponse aux premières questions, réponse d'ailleurs très développée, parfois très brillante, mais ne touchant qu'indirectement le litige principal.

Sur le premier point, Marc répond que le sort des âmes destinées à la béatitude demeure, jusqu'au dernier jugement, tout provisoire et imparfait ; soit que Dieu ait décidé de ne récompenser les âmes qu'en compagnie des corps qui furent associés à leurs mérites, soit qu'il veuille différer la récompense commune jusqu'au jour où le peuple entier des élus pénétrera dans la gloire. Sur le second point, il expose, d'après saint Jean Damascène, saint Grégoire de Nazianze, le Pseudo-Denys, une belle théologie touchant la présence des esprits dans le lieu. Sur le troisième point, se donnant encore plus libre carrière, il repousse avec hauteur l'idée qu'une créature puisse voir Dieu par essence, et après avoir cité saint Jean Chrysostome, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Augustin même et saint Grégoire de Nazianze, conclut que la vision de Dieu départie aux saints avant le jugement peut être appelée une vision : δι' εἴδους ; — la vision face à face : πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, étant réservée pour le séjour de la gloire. Sur le quatrième point, il se réfère brièvement à saint Jean Climaque, sur le cinquième à saint Maxime. Sur le sixième, il répond que les âmes destinées au feu éternel sont d'avance torturées par l'attente de leur triste sort. Sur le septième, que les âmes des saints jouissent par avance d'une félicité délicieuse, dans l'espérance des biens qui leur sont promis. Sur le huitième, que la privation de la vision divine sera, sans comparaison, le plus dur tourment des âmes à jamais déchues de toute espérance.

Avec le neuvième point, il aborde la question proprement dite du purgatoire : celle du sort fait aux âmes « moyennes », destinées à voir Dieu après une expiation temporaire ; et répond tout d'abord que les peines endurées par ces âmes sont diverses et inégales, comme les fautes qui les leur ont méritées. Sur le dixième point, il répond que, par « incertitude de l'avenir », les Grecs entendent

l'ignorance où demeurent ces âmes quant au temps où, leur expiation étant consommée, elles se verront réunies au chœur des élus. Sur le onzième point, il répond que toute faute inexpiée engendre une certaine honte et un tourment de la conscience. Quelquefois la pénitence est assez parfaite pour effacer entièrement le péché : l'expiation étant complète, rien n'empêche l'âme de rejoindre l'assemblée des élus. Mais il n'en va pas toujours ainsi; quand la pénitence n'a pas répondu à la grandeur de la faute, l'âme encore coupable doit traverser une période de châtiment. Ainsi en est-il pour beaucoup de ces fautes quotidiennes qui échappent à l'humaine fragilité : on ne songe guère à en faire pénitence. Heureusement la miséricorde divine peut en faire remise au pécheur ; les bonnes œuvres et les prières de l'Eglise peuvent acquitter sa dette. Sur le douzième point, Marc d'Ephèse répond que les Grecs, d'après l'enseignement de leurs docteurs, croient à l'efficacité de la prière pour obtenir aux damnés eux-mêmes quelque adoucissement de leur peine : ce qu'il entend sans doute de la période d'attente antérieure au dernier jugement. Le treizième point amène une explication sur ces fautes légères que les Latins appellent *vénielles* : nom inconnu aux Grecs. Les Latins ont exposé que, d'après leur sentiment, la charité doit consumer ces fautes dans les âmes de ceux qui sont morts en la charité de Dieu : les Grecs n'admettent-ils pas que la charité consume même les fautes mortelles ? Marc d'Ephèse proteste que les Grecs n'admettent rien de tel, car ils attribuent à la pénitence, non à la charité, la vertu d'effacer les péchés : or la pénitence ne procède pas de la charité, elle procède de la crainte. Et repoussant, comme il l'avait déjà fait sur le onzième point, toute distinction effective entre la coulpe et la peine, il développe, quant à la rémission des péchés, un thème déjà connu : ou la pénitence est parfaite, et rien ne manque à l'expiation du péché, aussi bien qu'à la rémission ; ou la pénitence est imparfaite, et le péché, dans la mesure où il n'est pas remis, devra être expié outre tombe. Reste le quatorzième point. Les prêtres grecs ont coutume d'imposer une pénitence en absolvant les pécheurs. De cette pratique, Marc d'Ephèse apporte cinq raisons, sans nier qu'il puisse y en avoir encore d'autres. Ce sont toutes raisons d'opportunité, qui éludent le principe de la satisfaction due à Dieu pour les fautes

pardonnées. Il ajoute que, devant l'imminence de la mort, on supprime la pénitence sacramentelle: on absout le moribond et on le communie, comptant que Dieu, en sa royale munificence, daignera l'accueillir, comme il accueillit le latron mort en croix.

A travers les lacunes de notre documentation [1], on entrevoit que la discussion se prolongea durant un mois et demi. L'empereur, pressé d'aboutir, intervint de sa personne et présida un débat public qui s'ouvrit le 16 juillet et se poursuivit le lendemain. Les Grecs en voulaient très particulièrement au feu du purgatoire; les Latins cédèrent sur ce point, que ne garantissait aucune tradition ferme. L'accord se fit sur la formule suivante [2]:

Les âmes de ceux qui, vraiment pénitents, meurent dans la charité de Dieu, avant d'avoir par de dignes fruits de pénitence satisfait pour leurs fautes et leurs omissions, sont purifiées après la mort par des peines purificatrices; elles peuvent être soulagées dans ces peines par les suffrages des fidèles vivants, à savoir les sacrifices de la messe, prières, aumônes et autres œuvres de piété que les fidèles ont coutume d'offrir pour d'autres fidèles selon la tradition de l'Eglise. Les âmes de ceux qui, après leur baptême, n'ont encouru absolument aucune tache de péché, celles aussi qui, ayant contracté une tache de péché, s'en sont purifiées, soit unies à leurs corps, soit après leur séparation du corps, comme on vient de le dire, sont aussitôt reçues dans le ciel et y voient clairement le Dieu un en trois personnes, tel qu'il est, d'ailleurs avec plus ou moins de perfection selon la diversité de leurs mérites. Les âmes de ceux qui meurent en péché mortel ou avec le seul péché originel, descendent aussitôt en enfer, pour y subir des peines d'ailleurs inégales.

Dans le même temps, la peste envahit Ferrare, et le concile quitta la ville désolée, pour aller à Florence poursuivre ses délibérations.

[1] Voir Mansi, *Amplissima Collectio Conciliorum*, t. XXXI A, p. 485-493. L'original de ces Actes est grec.

[2] Giustiniani, *Acta sacri oecumenici Concilii Florentini*, p. 288; Mansi, t. XXXI B, p. 1665; Denzinger-Bannwart, 693 (588) — texte latin.

VI.

L'historien qui achève de compulser le dossier de cette controverse est surtout frappé des malentendus aggravés, entre les deux Eglises, par des siècles de schisme : malentendus que les premières explications ne devaient dissiper qu'imparfaitement [1].

Les Latins semblent avoir découvert avec une joyeuse surprise que les Grecs n'avaient aucune objection de principe contre la prière pour les morts. De leur côté, les Grecs durent reconnaître assez vite que le spectre de l'origénisme, agité par eux avec complaisance, ne répondait à aucune réalité en Occident, et que les Latins tenaient ce grief pour simplement futile.

Le champ de la controverse était ainsi déblayé. Mais les causes de division ne cessaient pas pour autant : et sans doute la plus grave de toutes était le tranquille mépris professé par les Grecs pour la tradition latine. L'autorité de saint Augustin ou celle de saint Grégoire le Grand leur paraissait assez mince, comparée à celle de leurs propres docteurs. Les Latins l'emportaient incontestablement par l'étendue de l'horizon chrétien et par la connaissance de la tradition étrangère à leur Eglise. Non seulement ils remportèrent en matière d'exégèse biblique de notables avantages. mais ils apprirent aux Grecs à mieux lire tel de leurs propres auteurs. L'essentiel n'était pas de savoir quels gages tel ou tel Père Cappadocien avait pu donner à l'origénisme : mais de savoir si la tradition grecque primitive connaissait une expiation d'outre-tombe ; et sur ce point une réponse affirmative s'imposait.

Une fois admis que certaines âmes entrent, au sortir de cette vie, en possession de l'éternité bienheureuse, que certaines autres sont immédiatement livrées à des châtiments éternels. il n'y a plus, pour le sort des âmes moyennes, qu'une conception nette : celle d'une expiation temporaire, accomplie dans une condition intermédiaire entre l'enfer et le ciel.

Entre les deux parties. la lutte n'était pas égale, d'autant que l'Eglise latine possédait l'avantage d'une position entièrement ferme.

[1] Sur la position respective des deux Eglises, voir l'exposé lucide du R. P. JUGIE, art. *Grecque (Eglise)*, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* (1912).

Cent ans avant la discussion de Ferrare, par la Constitution *Benedictus Deus*, du 29 janvier 1336, Benoît XII avait défini que les âmes des saints, aussitôt purifiées de leurs fautes, sont admises à la vision de l'essence divine; que les âmes des damnés sont, dès leur sortie du corps, livrées aux supplices de l'enfer; sans préjudice du jugement universel, qui ramènera tout le genre humain ressuscité devant le tribunal du souverain Juge. Telle était, sans nul doute, la croyance de l'Eglise, non seulement en Occident, mais encore en Orient. Pour lui en faire prendre une conscience claire, il avait fallu les fluctuations regrettables du pape Jean XXII, fluctuations bientôt désavouées par lui et définitivement réprouvées par l'acte solennel de son successeur.

Tout autre était la condition de l'Orient chrétien. Les mêmes doutes qui avaient assailli l'esprit de Jean XXII s'étaient déjà présentés à plusieurs théologiens de Byzance, appuyés de raisons tout aussi peu décisives, ou plutôt moins décisives encore, car les textes de saint Jean Chrysostome et de saint Jean Damascène, allégués dans cette controverse, s'expliquent moins laborieusement que les textes de saint Augustin et de saint Bernard, devant lesquels s'était arrêté le pape d'Avignon [1]. Néanmoins ces textes avaient suffi à déconcerter la théologie orientale. L'opinion d'après laquelle les âmes n'entrent dans leur destinée éternelle qu'après le dernier jugement, n'a pas, tant s'en faut, plus de racines dans la tradition orientale primitive que dans la tradition occidentale; mais elle s'était implantée avec plus de force dans l'Eglise d'Orient, moins efficacement défendue contre les nouveautés par l'influence lointaine du magistère. On la rencontre non seulement chez les Nestoriens, mais dans le domaine catholique: dès le Ve siècle, chez Enée de Gaza, chez André de Césarée, plus tard dans les *Questions au duc Antiochus* du Pseudo-Athanase. Au XIIIe siècle, elle est connue en Occident comme l'opinion de « quelques Grecs », et saint Thomas la réfute comme telle [2]. Au XIVe, elle peut se réclamer de quelques

[1] Voir l'étude admirablement complète et nuancée du R. P. Le Bachelet sur *Benoît XII*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (1903).

[2] Saint Thomas, IV *Contra Gentes*, 91. *Excluditur error quorundam Graecorum qui purgatorium negant et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad caelum ascendere neque in infernum demergi.*

grands noms : un Nicéphore Calliste, un Siméon de Thessalonique. Néanmoins, ce ne fut jamais une opinion commune, même au temps où Marc d'Ephèse s'en fit le héraut.

Il est clair que la doctrine des peines temporelles d'outre tombe revêt un aspect tout différent selon qu'elle se présente encadrée par deux réponses définies, touchant la destinée des âmes au sortir de cette vie, conformément à la foi de l'Eglise romaine, ou qu'elle constitue un détail mal expliqué dans une eschatologie plus ou moins chaotique, selon la pensée orientale.

Le vice le plus profond du système exposé par le théologien byzantin paraît être le parti-pris de confondre la coulpe et la peine, parti-pris qui l'accule aux conséquences les plus désastreuses quant à la rémission du péché. Dès lors, en effet, que la rémission se réduit à une mesquine liquidation de comptes avec Dieu, elle ne comporte rien de profond ni d'intime, aucune guérison de l'âme, aucun redressement de ses inclinations vicieuses. Pareille description ne répond pas aux indications de l'Ecriture ni à l'enseignement des Pères, et beaucoup moins peut-on espérer la réconcilier avec les définitions de Trente. S'agit-il du péché mortel. l'esprit s'épuise à concevoir le mécanisme de cette rémission qui ne remet pas, la condition de cette âme qui appartient à Dieu et demeure captive du mal. S'agit-il du péché véniel — et il semble bien que Marc d'Ephèse n'admette pas d'autre considération, — on ne comprend pas mieux la condition d'une âme sortie de ce monde avec la charité de Dieu et emportant dans l'autre des tares que la parfaite charité doit exclure. Marc d'Ephèse a dépensé de multiples efforts pour équilibrer cette conception ; il n'a pu se dissimuler qu'elle ôte à l'imposition de la pénitence sacramentelle toute raison d'être, et s'il accumule les raisons pour justifier sur ce point la pratique de son Eglise, c'est qu'il recule devant la seule réponse vraiment plausible, devant l'affirmation d'une satisfaction due à Dieu pour la faute pardonnée.

On a dû remarquer que le dernier questionnaire remis par les Latins aux députés grecs ne renfermait plus aucune allusion au feu du purgatoire, et que Marc d'Ephèse, dans son mémoire final. n'y est pas revenu. Sur ce point, la discussion pouvait sembler épuisée. Ni l'une ni l'autre partie n'avait abdiqué son sentiment

propre; mais les Latins avaient renoncé à faire prévaloir une doctrine pour laquelle la tradition même de leur Eglise ne fournissait pas un argument péremptoire. L'accord s'établit donc sur une disjonction entre le dogme du purgatoire et la question du feu. Si des Grecs crurent pouvoir en triompher, c'est qu'ils s'exagérèrent beaucoup leurs avantages. Car l'exégèse de saint Jean Chrysostome, derrière laquelle ils avaient voulu s'abriter pour décliner l'argument scripturaire tiré de I *Cor.*, III, ne sortait pas indemne de cette discussion. Les Latins avaient prouvé victorieusement que le verbe σωθήσεται, dans le texte de l'Apôtre, s'entend plus légitimement du salut éternel que d'une conservation matérielle à travers le tourment du feu. Sans doute ils n'avaient pas prouvé avec la même force que saint Paul vise directement le feu du purgatoire; il reste loisible de reconnaître là le seul feu de la conflagration universelle qui s'allumera au jour du jugement. Mais, cette concession faite, on pourra encore tirer du même texte, avec un enseignement d'ordre général, touchant la conduite de la justice divine sur les âmes qui sortent de ce monde imparfaitement purifiées, un argument indirect pour le feu du purgatoire; et sans doute on trouverait difficilement aujourd'hui un exégète pour cautionner, dans son ensemble, le commentaire de saint Jean Chrysostome. Et surtout des Grecs instruits ne pouvaient ignorer que la tradition de leur Eglise était loin de présenter, à l'égard du feu purificateur, l'aversion unanime affirmée par le métropolite d'Ephèse [1]. En faveur de cette opinion, les Latins auraient pu invoquer, non seulement l'autorité de Clément d'Alexandrie et d'Origène, mais celles de saint Grégoire de Nysse, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Isidore de Péluse, de Basile de Séleucie, beaucoup d'autres autorités plus récentes, car le feu du purgatoire n'avait jamais manqué de défenseurs, même en Orient. Peu d'années avant les discussions de Ferrare, Manuel Calécas († 1410) le soutenait à Constantinople; peu d'années après, le patriarche Grégoire Mammas († 1459) allait le soutenir encore; bien d'autres devaient suivre ces exemples jusqu'à nos jours. Les Latins, sans doute, connaissaient imparfaitement la

[1] On trouvera sur ce point tous les éclaircissements désirables dans le précieux article de M. l'abbé A. Michel sur le *Feu du purgatoire*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. V, col. 2253 sqq. (1912).

tradition grecque. Mais le bien de l'union commandait d'abandonner un point mal éclairci. La doctrine du feu du purgatoire demeure, encore aujourd'hui, ce qu'elle était avant les discussions de Ferrare, une croyance que le magistère ecclésiastique n'a pas consacrée.

Cette concession ouvrait la porte à un accord. Des esprits opiniâtres, comme Marc d'Ephèse, pouvaient se raidir; mais ceux qui, comme Bessarion, cherchaient avant tout la vérité, devaient se sentir inclinés à reconnaître dans la thèse latine la traduction non seulement plausible, mais non entièrement inédite, même en Orient, de la tradition chrétienne la plus authentique.

Deux cents ans après le concile de Florence, Léon Allatius, Grec né à Chio mais Romain d'éducation, travaillait au rapprochement des Eglises, en démontrant leur accord sur les fondements du dogme et de la liturgie. Après avoir rempli son programme, avec succès, quant à la doctrine du Saint-Esprit et à la doctrine des sacrements, il abordait la question du purgatoire [1]. Il n'eut pas de peine à citer nombre de théologiens orientaux antérieurs au Concile de Florence, depuis Eustrate de Constantinople au VIe siècle jusqu'à Nicolas Cabasilas au XIVe siècle et à Siméon de Thessalonique au XVe siècle, dont le langage coïncide parfois remarquablement avec celui des Occidentaux. Depuis le temps de saint Basile, l'Eglise grecque redisait des prières telles que celle-ci [2]: « Exaucez nos humbles prières, Seigneur, et donnez aux âmes de vos serviteurs déjà endormis le repos dans un lieu lumineux, dans un lieu verdoyant, dans un lieu de rafraichissement, où il n'y a plus ni douleur ni tristesse ni gémissement; introduisez leurs esprits dans les tabernacles des justes, de la paix et de la rémission ». De telles formules ne pouvaient manquer d'agir sur des âmes droites et de suggérer l'idée d'un purgatoire proprement dit.

[1] LEONIS ALLATII *de utriusque Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione*. Romae, 1655, 8°.

[2] Εἰσάκουσον ἡμῶν τῶν ταπεινῶν ἱκετῶν σου δεομένων σου, καὶ ἀνάπαυσον τὰς ψυχὰς τῶν δούλων σου τῶν προκεκοιμημένων ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως, ὅπου ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός, καὶ στῆσον τὰ πνεύματα αὐτῶν ἐν ταῖς σκηναῖς τῶν δικαίων, εἰρήνης καὶ ἀνέσεως. — Ce texte se lit dans la liturgie de la Pentecôte, Εὐχολ. μέγα, éd.², Venet., 1862, p. 376. Il revient plusieurs fois dans cette controverse.

C'est ce qu'Allatius établit par des citations nombreuses. Rencontrant, sous le titre de *De purgatorio igne liber unus*, la traduction latine du mémoire présenté à Ferrare par Bessarion (notre document III), il fut ému d'un démenti si flagrant donné à la thèse qui lui était chère, et ne trouva pas de meilleur parti que de récuser ce texte gênant. Il crut devoir le dénoncer comme un faux, imputable à quelque Luthérien [1]. Cette conjecture ne procède pas d'une vue juste de la réalité, mais d'un préjugé qui rend caduque une partie de l'œuvre d'Allatius. En réalité, s'il y eut toujours des Grecs assez éclairés pour se rendre au sens naturel des textes, l'enseignement officiel de leur Eglise s'habitua de plus en plus à dénoncer dans le dogme du Purgatoire une innovation occidentale.

C'est ce que l'on comprendra mieux désormais, grâce à la publication magistrale de Mgr Petit.

Paris.

ADHÉMAR D'ALÈS S. I.

[1] ALLATIUS, *op. cit.*, n. XXXIII, p. 238-243.

Lo sviluppo delle imagini
e la suggestione normale e patologica

Summarium. — Inter quaestiones quae saepius in disceptationem veniunt apud morborum animae studiosos, una est quae propius ad psychologum spectat; ea scilicet, quae tota versatur circa essentiam illius phaenomeni, quod inter psychologiae cultores, nomine *suggestionis* cognoscitur. — Exponitur proinde breviter talis quaestionis status, et indicatur unde praecipue controversia oriatur. — Deinde, ut facilius elementum aliquod inveniri queat omnibus et solis factis commune, quae nomine suggestionis designantur, brevis fit discursus per varias suggestionis species. — Elementum commune, quod apparet in omnibus illis speciebus, videtur esse quaedam inordinata et nimia evolutio repraesentationum in phantasia exsurgentium sive ex innata vi, sive ex influxu agentis externi; quae evolutio ex eo provenit, quod, aliqua de causa, deficiant ac veluti relaxentur activitates quaedam internae, quae, in homine ordinato, talem evolutionem intra fines debitos cohibere solent. — Ex tali conceptu magis apta eruitur definitio, quae per ea quae sequuntur recta demonstratur. — Et primum plurima facta afferuntur quibus ostenditur phantasmata suggestiva, quae, de se, subiectivum quid esse cognoscuntur, si nimis vivida sint, seu nimis evolvantur quoad sua constitutiva intrinseca, tendere ad externam et veluti obiectivam repraesentationem exhibendam, ita ut id habeatur, quod psychologi hallucinationem appellant. — Si evolutio phantasmatum omnino effrena sit et superabundans, eae hallucinationes habebuntur, quae pathologicae dici debent, et ad hysteriam ac somnambulismum pertinent; si vero talis evolutio, quamvis nimia et inordinata, tamen aliquo modo cohibeatur, tunc habentur tantum quaedam hallucinationis initia, qualia invenire est, etiam in hominibus mente praeditis satis bene disposita. — Persaepe insuper accidit, ut immoderata evolutio imaginum seu phantasmatum non sistat in internis eorum constitutivis, sed extra regionem imaginationis versetur, effectus etiam ciendo ad motum pertinentes tum internorum viscerum, tum membrorum exteriorum, quin talium motuum automatice exsurgentium, is qui suggestioni subiacet ullam conscientiam habeat. — Quod ita fieri demonstratur per plurium factorum analysim, et profundius inspiciendo intimum nexum inter ipsos motus et imagines ad illos pertinentes. — Tales motus et interni et externi provenientes ex nimio vigore phantasmatum, quae per suggestionem in imaginatione exoriuntur, quamvis evidentissimi appareant solum in hominibus mentis perturbatae vel per hysteriam, vel per alios similes morbos, tamen

ostenduntur etiam inveniri saepe saepius, saltem inchoate, in ordinaria vitae conversatione, dummodo quaedam circumstantiae verificentur.

Postquam in tuto positum est, suggestionem oriri ex inordinata et exaggerata phantasmatum evolutione et quoad sui constitutiva intrinseca (unde hallucinatio), et quoad efficaciam motivam (unde perturbationes physiologicae, et motus externi membrorum) quaeritur ulterius et explicatur cur in vita ordinaria talis inordinatio locum non habeat, dum e contra adeo evidenter appareat in hysteria et hypnosi, et clare admodum, quamvis minus abnormiter, etiam in quibusdam minoribus animi perturbationibus, quibus fere omnes obnoxii sumus: et demonstratur hoc evenire, quia in primo casu efficaces omnino sunt activitates quaedam imaginum nimiae evolutioni contrariae, quales sunt sensationes periphericae contra hallucinationes, sensationes coenestesicae contra effectus suggestionis physiologicos, et horum omnium synthesis una cum altioribus rationis dictaminibus et liberae voluntatis efficacia, contra abnormes motus exteriores. — Ex quibus omnibus satis solide recta demonstrari videtur ea suggestionis definitio quae initio tractationis tradita est.

Tra le questioni che più spesso tornano in discussione tra psichiatri e psicopatologi, una ve n'è che merita anche tutta l'attenzione del psicologo, ed è quella, la quale versa intorno ai costitutivi essenziali di quel fenomeno multiforme e complesso, che è conosciuto col nome di *suggestione*, e della corrispondente disposizione psichica, d'indole prevalentemente patologica, che suol dirsi *suggestionabilità* o *suggestibilità* [1]. La questione è antica; e fu anche resa celebre dalle diuturne lotte tra la scuola di Nancy (Liébault, Liégeois, Beaunis, Bernheim, ecc.) da una parte, e la scuola della Salpetrière (Charcot, Gilles de la Tourette, Féré, Pitres, Delbœuf, Janet, ecc.) dall'altra, delle quali la prima allargava immensamente il campo del fenomeno suggestionale [2], mentre l'altra

[1] Il Van der Elst in « Revue de philosophie », XVII, 489, scrivendo intorno alla suggestione, osserva che per parlarne con competenza « il faut être bon psychologue, et bon métaphysicien; car le mécanisme de certains faits physiologiques comprend les fonctions de l'âme, et ne s'explore qu'avec elles: ainsi le médecin devient philosophe sans le savoir ».

[2] Basti citare, ad es., la famosa definizione del Bernheim, che senza dubbio è uno dei più eminenti rappresentanti della scuola di Nancy: « Je définis la suggestion dans le sens plus large: c'est l'acte par lequel une idée est introduite dans le cerveau et acceptée par lui » (*Hypnotisme, Suggestion*, etc., Paris, 3e éd., 1910, 24). Il Janet osserva che il Bernheim difatto è andato sempre più allargando il senso della parola « suggestione »

intendeva restringerlo solo ad alcuni determinati fatti patologici [1]. Convien dire però che, se in questi ultimi decenni, aumentò immensamente il materiale di osservazione, la chiarezza dei concetti a proposito di suggestione se ne avvantaggiò ben poco, cosicchè potrebbe ripetersi anche oggidì quanto già scriveva il Sidis una trentina d'anni fa nella introduzione alla sua *Psychology of Suggestion:* « Gli psicologi fanno un uso così caotico della parola suggestione che il lettore spesso non riesce assolutamente a comprenderne il vero significato ». L'uso e l'abuso della parola, d'altra parte, non è che una conseguenza della straordinaria varietà delle definizioni che della suggestione furono date, varietà originata alla sua volta dalla molteplicità degli elementi che concorrono alla formazione del fenomeno, e che, or l'uno or l'altro, avendo acquistato importanza preponderante agli occhi dei diversi scienziati, a seconda dei loro preconcetti scientifici, furono da essi posti rispettivamente a base e fondamento di tutto il fenomeno. Così il Binet anche nel 1900 poteva scrivere: « Questa definizione (della suggestibilità) è un vero problema; e si ripete già da molto tempo che la maggior parte di coloro che adoperano la parola — suggestione — non ne ha alcun concetto chiaro » [2]. Nè col trascorrere del tempo sembra che le cose abbiano cambiato, giacchè il Deschamps, poco più di due anni fa, scriveva: « Ognuno sa (?) ciò che è la suggestione; quando però si tratta di definirla, non ci s'intende più » [3]. La questione, cioè, che attualmente si agita fra gli uomini di scienza non è già del conoscere quali siano i fenomeni esterni della suggestione: essi infatti sono omai noti ampia-

tantochè « il est évident », egli dice, « que pour M. Bernheim le mot *suggestion* est un synonyme des anciens termes généraux *pensée*, *phénomène psychologique*, *fait de conscience* » (*Médic. psychologiques*, 1919, I, 197).

[1] Il Janet infatti dice esplicitamente: « J'entends par ce mot (suggestion), *comme il convient*, un phénomène pathologique bien déterminé » (*Etat mental des hystériques*, Paris, 2 éd., 1911, 590). Nè ha cambiato pensiero posteriormente, giacchè ultimamente (1919) tornava a scrivere: « Je suis obligé, après vingt-cinq ans, de revenir encore à une ancienne affirmation, qui a été bien souvent contredite, mais que je n'ai pu modifier: c'est que la suggestion est un phénomène éminemment hystérique » (*Médic. pathol.*, I, 251).

[2] Binet, *La suggestibilité*, Paris, 1900, 9.

[3] Deschamps, *Les maladies de l'esprit*, Paris, 1919, 559.

mente anche nei loro più minuti particolari: si è invece esitanti ed incerti quando si tratta di definirne *l'intima radice, e le più profonde condizioni soggettive che la rendono possibile.*

Non crediamo pertanto di fare cosa priva di qualche utilità se ci proviamo a riprendere lo studio di questa doppia questione, considerandola specialmente dal lato psicologico: e siccome è impossibile risolvere adeguatamente la seconda parte della questione, se antecedentemente non siasi risolta la prima, col formarci un concetto più esatto della intima essenza dello stesso fenomeno suggestionale, ci fermeremo nel presente articolo allo studio di questo, dopo di che sarà meno difficile risolvere la seconda, determinando i costitutivi essenziali della suggestibilità, cosa non priva di interesse anche pel teologo e per l'apologista, che potranno dedurne conseguenze preziose per escludere le facili teorie, con le quali gli avversarii del soprannaturale credono malamente poter ridurre a fenomeni suggestionali gran parte dei fatti straordinari, che talora rendono mirabile la vita dei nostri Santi.

* * *

Rimettendo pertanto il lettore alla abbondantissima letteratura psicopatologica, per conoscere più completamente la immensa e svariata casistica che presenta il campo suggestionale preso in tutta la sua ampiezza, ci limitiamo, pel nostro scopo, a ricordare come i diversi fatti che esso abbraccia possano facilmente raggrupparsi attorno ai quattro tipi seguenti:

a) Il soggetto, che dicesi suggestionato, giudica di persone, di cose, o di fatti prendendo gli elementi del suo giudizio, non già dal fondo delle proprie cognizioni e della propria coscienza, ma da ciò che altri *(causa suggestionante)* colla propria influenza gli ha, volontariamente o involontariamente, introdotto nella fantasia e nella coscienza stessa.

b) Il suggestionato è soggetto a percezioni sensitive *non corrispondenti ad oggetti reali*, ma *provocate* o da interna sovraeccitazione imaginativa, oppure dall'influsso di un qualche agente esterno che o colla parola, o coll'esempio, o in altro modo qualunque, ha agito potentemente sopra la imaginazione di lui.

c) Il fenomeno suggestionale è d'indole motrice: cosicchè il suggestionato si muove ed opera, eseguendo più o meno automaticamente ciò che corrisponde ai fantasmi di moto, che o furono immessi nella sua imaginazione dal di fuori, o si svilupparono in essa per l'azione di interne cause morbose, ancorchè tali moti del soggetto non abbiano alcuna corrispondenza o connessione colle sue attuali vere circostanze interne ed esterne.

d) Finalmente la suggestione si esplica con moti e perturbazioni prevalentemente interne, come emozioni e disturbi fisiologici, corrispondenti bensì a quanto il suggestionato imagina vigorosamente, difformi però o in tutto o in parte dalle sue reali attuali condizioni.

Ora, chi consideri attentamente questi diversi tipi di suggestione, osserverà primieramente che essi comprendono non solo i più strani fatti patologici, come vorrebbe il Janet, ma anche, sebbene con parvenze molto attenuate, molte altre leggere perturbazioni psichiche, che vanno sotto il nome di *suggestione normale*, perchè difatto non turbano il normale svolgersi della vita, e si riscontrano anche in persone, che, del resto, possono considerarsi come completamente normali.

Di più ci si convincerà facilmente come, per rendersi conto con maggior precisione di un fenomeno così complesso, convenga in esso distinguere: 1° Ciò che, per la suggestione, si svolge nel suggestionato, e che costituisce il nucleo del fenomeno. 2° Le cause attive che lo provocano, e che possono dirsi cause suggestionanti. 3° Le condizioni psicofisiologiche in cui deve trovarsi il soggetto affinchè il fenomeno avvenga, e che, come dicemmo, formano la suggestibilità. Come abbiamo già sopra accennato, noi, nel nostro studio, ci fermeremo per ora all'analisi del primo elemento più sostanziale, trascurando o rimandando a studi posteriori gli altri elementi, la cui intelligenza in gran parte dipende dalla giusta analisi di esso.

Non possiamo a meno però di far notare come disgraziatamente accada anche in questa regione del vasto campo psicologico, quanto accade in altre di non minore importanza; che, cioè, la terminologia in uso è più atta a confondere che a rischiarare le idee. Se difatto si guardi al significato strettamente linguistico e letterario

della parola « suggestione », essa è nata solo ad indicare l'atto del *suggerire*, preso specialmente in mala parte [1]: ne segue perciò che, trasportata al fenomeno psichico che adesso studiamo, detta parola dovrebbe adoperarsi solo ad indicare la sopra ricordata azione delle cause suggestionanti, nè avremmo alcuna parola adatta per indicare ciò che, dietro tale azione, viene ad accadere nel soggetto suggestionato, e che costituisce più strettamente il fenomeno suggestionale. Per amor di chiarezza distingueremo pertanto, là dove potrebbe occorrer dubbio, la *suggestione attiva* dalla *suggestione passiva*, e quando adopreremo semplicemente la parola suggestione, o intenderemo comprendere tutto l'insieme del fenomeno, oppure (e il contesto lo mostrerà chiaramente) ci riferiremo solo alla suggestione passiva, di cui attualmente ci occupiamo.

Entrando pertanto più addentro nel nostro argomento, faremo subito notare come l'azione delle così dette cause suggestionanti, di per sè, non sia nè necessaria nè sufficiente per provocare il fenomeno suggestivo, giacchè primieramente la suggestione può aver luogo solo per la intrinseca vigoria dell'imaginazione, unita alla mancanza morbosa di quei freni che ordinariamente regolano lo sviluppo delle rappresentazioni fantastiche, mentre d'altra parte se una qualunque causa esterna provoca la formazione di imagini anche vigorosissime, il loro sviluppo sarà impedito dal divenire anormale, e la suggestione non avrà luogo, ogniqualvolta non manchi la regolare efficacia frenatrice delle attività psichiche antagoniste [2]. Si ha invece suggestione ogni qualvolta, per deficienza o per mancanza di tale efficacia frenatrice, l'imagine vigorosamente forma-

[1] Di qui precisamente una recente proposta del Babinski, accettata in qualche modo anche dal Delmas (*Rev. philos.*, a. 45 (1920), p. 47), per cui si vorrebbe chiamare *persuasione* l'atto di introdurre nella mente altrui un'idea buona, e consona alle circostanze, *suggestione* l'introdurre un'idea malvagia e dissonante. Il Janet (*Médic. psychol.*, Paris, 1919, I, 206), e molti altri con lui, mostrano facilmente come tale proposta non corrisponde al fenomeno che ordinariamente s'indica colla parola « suggestione ».

[2] Si mostrano con ciò meno giuste tutte quelle definizioni della suggestione che si riferiscono *solo* all'azione delle cause suggestionanti, come sono quelle del Binet (*pressione morale*), del Bechterew (*influenza da persona a persona*), del Forel (*provocazione di un'alterazione*, ecc.), ed altre simili, fra cui anche alcune antiche definizioni del Janet.

tasi o a causa della innata sovreccitazione dell'organo, o dell'influsso potente di qualche agente esterno, viene a svilupparsi talmente sia in intensità, sia in ampiezza di dettagli, sia anche nei suoi effetti dinamici (*imagini motrici*) da oltrepassare in ciò la misura che corrisponde ai fenomeni della vita normale, dando luogo così a tutte le stranezze della suggestione passiva: la quale anormalità sarà poi leggera o grave secondo che sia leggera o grave la deficienza nel funzionamento delle azioni frenatrici, dando luogo così rispettivamente o ai fenomeni straordinari della *suggestione patologica*, o ai fenomeni più ordinari e comuni della *suggestione normale.*

Noi pertanto, e allontanandoci da quelle definizioni del fenomeno suggestivo che ci sembrano addirittura inesatte, e completando quelle che ci sembrano meno adeguate, proponiamo la definizione seguente, che crediamo abbastanza ampia per comprendere tutte le gradazioni della suggestione, ed abbastanza precisa per determinarne i costitutivi essenziali.

La suggestione è un fatto psichico pel quale una imagine, o un gruppo d'imagini (e quindi le idee con esse eventualmente connesse) sieno esse introdotte dal di fuori (« eterosuggestione »), o sorte nella fantasia per innata attività o per semplice associazione (« autosuggestione »), si sviluppano automaticamente in modo anormale ed esagerato, a causa della totale o parziale deficienza nel funzionamento degli ordinari freni di tale sviluppo, provocando con ciò altri fenomeni psico-fisiologici poco o punto corrispondenti ai precedenti stati imaginativi ed alle attuali e reali circostanze interne ed esterne del soggetto.

* * *

In questo breve studio pertanto dimostreremo come tutte le anomalie percettive, motrici ed affettive, proprie dello stato di suggestione nelle sue diverse gradazioni, siano da ascriversi ad un più o meno esagerato sviluppo delle imagini, e che tale esagerazione del loro sviluppo, a seconda della sua maggiore o minore estensione, è dovuta rispettivamente alla maggiore o minore deficienza dell'azione frenatrice di appropriate attività psichiche.

E primieramente, non sarà forse inutile ricordare incidentalmente, come omai gli psicologi sieno tornati ad ammettere cogli scolastici, che si hanno imagini corrispondenti a tutte le diverse specie di sensazioni sì interne che esterne, e non già soltanto imagini visive, come a suo tempo sosteneva il Reid [1].

È dunque da ammettersi che per le vie di tutti i sensi, e non della sola vista, vengono a formarsi nella fantasia imagini svariatissime ed abbondanti, le quali saranno poi il punto d'appoggio e di passaggio affinchè la sensazione sia cosciente [2], ed anche, secondo la dottrina scolastica, formeranno in noi il sustrato necessario per la intellezione.

Voglia scusarci intanto il lettore, se, per rendere più chiaro il nostro ragionamento, ci permettiamo richiamare la sua attenzione sopra un fatto importante, e noto ai recenti psicologi col nome di *dinamogenia* delle imagini, ed è che quando una imagine si è formata nella fantasia, essa non vi rimane come qualche cosa di inerte, quale cioè potrebbe essere una imagine dipinta sopra tela o sopra tavola, o anche una lastra fotografica impressionata definitivamente dai raggi inviati dall'oggetto luminoso: essa ha invece in sè quella certa efficacia operativa che distingue la sensazione formale dalla pura impressione sensitiva materiale. Ciò potrebbe

[1] Il DUGALD STEWART infatti riporta questa definizione del filosofo scozzese: « L'imagination, *au sens propre*, signifie une vive conception des objets de la vue » (*Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, tr. fr., I, c. 3). Non comprendiamo però come il PEILLAUBE (*Rev. de phil.*, III, 701) affermi che quando il TAINE in Francia, ed il GALTON in Inghilterra, parlarono di imagini delle altre sensazioni, *ce fut une nouveauté*, giacchè fin dal suo tempo LUD. ANT. MURATORI, in un profondo opuscolo su *La forza della imaginazione*, scriveva: « Certamente conviene ai soli fantasmi procedenti per la via degli occhi, il nome d'imagine..., ma, qual nome daremo agli altri fantasmi che riceviamo dall'udito, dall'odorato, dal gusto e dal tatto? Chieggo qui licenza di poter nominare imagine qualunque notizia delle cose esterne, che vada a conficcarsi nel cerebro, ossia nella fantasia ». E prima del MURATORI, S. TOMMASO stesso (p. 1, q. 78, a. 4) dava alla imaginazione il nome di « thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum », nè dal contesto appare in niun modo che egli volesse restringere tale accezione alle forme ricevute pel solo senso della vista.

[2] Cfr. CES. GORETTI MINIATI, *Coscienza e fatti psichici* in « Gregorianum », 1920, I, 117.

in qualche modo riconnettersi con quanto già insegnava S. Tommaso. « Sentire, quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis, nominat passionem, sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum, nominat operationem, quae dicitur actus sensus »[1]. Quindi è che il fantasma, come cosa vitale, ha una certa attività tutta propria più volte constatata dai psicologi, per la quale sembra che esso non sappia rimanere fermo ed immutabile, ma o tende a sparire[2] per dar luogo ad altri, o se, per qualunque ragione, è obbligato a rimanere nel campo della coscienza, esso tende a svilupparsi, e ciò sia completando se stesso in ogni suo particolare[3], sia richiamando intorno a sè, per associazione automatica, altri elementi imaginativi con esso naturalmente e necessariamente connessi. Così, se io vi nomino un mazzo di rose, vi se ne forma subito nella fantasia una prima imagine, d'ordinario confusa e quasi schematica: ma se voi vi trovate in circostanze psicologiche tali, che questa imagine possa rimanere e rimanga di fatto un po' di tempo nel mezzo del campo della vostra fantasia, vi accorgerete facilmente che quel primo fantasma appena abbozzato, vogliate o non vogliate, si va di per sè completando nei suoi dettagli, e lo stesso accadrà se, invece dell'imagine di un oggetto, venga comunque a formarsi nella vostra imaginazione il fantasma di una sensazione piacevole o penosa, o anche di un'azione da compiere.

Che se l'organo cerebrale, da cui intrinsecamente dipende la formazione delle imagini, è o costituzionalmente o accidentalmente sovraeccitabile, accadrà di più che la imagine, o meglio la serie delle imagini, oltre a svilupparsi in estensione, vada acquistando anche in intensità, preparando così la via a fenomeni nuovi, che

[1] S. Th., I Sent., d. 40, q. 1, a. 1.

[2] « Les images sont quelque chose d'essentiellement mobile. Il est très difficile de maintenir seulement quelques secondes une même représentation dans l'esprit » (Souriau, *La suggestion dans l'art*, 217). Vedasi anche in « Rev. philos » (1897, I, 482) uno studio di Philippe sulla trasformazione delle imagini, e Peillaube, *Les images* (p. 150 segg.).

[3] « Un système d'images tend à vivre, c'est-à-dire à durer et à se développer complètement » (Janet, *Etat mental des hystériques*, Paris, 2e éd. 1911, 212).

si svolgeranno precisamente nel tratto di congiunzione tra le percezioni interne (imagini) e le percezioni esterne (sensazioni periferiche corrispondenti). È infatti da notare che l'imagine fantastica tende di per sè ad apparire esterna, e ciò tanto più quanto più essa è intensa e vigorosa: quindi è che talora « cum offeruntur imaginariae similitudines, inhaeretur eis quasi ipsis rebus »[1]. Il Taine osserva in linea generale, e indipendentemente dalla questione che adesso trattiamo, che se la imagine interna è molto precisa e molto intensa, nasce in noi un primo impulso a *crederla* prodotta da un oggetto esterno, precisamente come se essa fosse l'effetto immediato di una sensazione periferica[2]. Brierre di Boismont racconta, per es., di un pittore inglese, a cui bastava avere osservato un modello per una mezz'ora, per poter poi *rivederlo* chiaramente sulla sedia, ogni qual volta gli piacesse; e il celebre romanziere Flaubert scriveva al Taine che mentre descriveva un avvelenamento egli sentiva nella bocca il sapore dell'arsenico così veramente da provarne reali perturbazioni di stomaco[3].

* * *

Queste ultime parole ci conducono a fissare la nostra attenzione sopra altri effetti dello sviluppo di una imagine. Può accadere cioè che, o la stessa imagine radice della suggestione, o alcune delle imagini ad essa aggiuntesi per associazione, appartengano alla categoria di quelle che sogliono chiamarsi imagini motrici, perchè rappresentano e anche comandano o i movimenti esterni delle nostre membra o i più intimi moti organici sia emozionali sia fisiologici. Nessuna meraviglia pertanto, se, quando tali

[1] S. TH., *De Malo*, q. III, a. 3, ad 9.

[2] TAINE, *De l'Intelligence*, Paris, 1906, l. II, c. I, 3. — Anche il JANET osserva che « la croyance à la réalité objective... dépend de ce développement des images » (*loc. cit.*, 212); e il PEILLAUBE: « L'idéal de l'image visuelle (e lo stesso potrebbe dirsi delle imagini uditive, tattili, ecc., sebbene in grado minore) est de tendre vers la sensation, d'être aussi riche qu'elle en couleurs et en formes, de *se substituer à elle*, et d'occuper comme elle, le plan du présent et de l'action (*Les images*, loc. cit., 23).

[3] BRIERRE DE BOISMONT, *Des hallucinations*, 28. — TAINE, *De l'intelligence*, 90.

imagini sieno libere di svilupparsi intensamente, tendano a produrre o anche producano di fatto quei moti o esterni o interni, coi quali esse sono psicologicamente connesse.

Fermiamoci un istante sopra questo punto particolare, che è di massima importanza per ben comprendere il fenomeno suggestionale.

« Se vi è una legge psicologica ben stabilita, scrive il Ribot, è proprio quella per cui ogni rappresentazione *intensa* di una qualche azione tende a tradursi in atto: e *ciò è inevitabile*, giacchè l'imagine viva di un movimento è un movimento che comincia »[1], o, meglio, provoca l'inizio di esso.

Tutti gli studi più recenti non hanno fatto che confermare questa legge che presiede alla esecuzione di tutti i nostri movimenti. Già Chevreul, Babinet e Faraday fecero notare « i piccoli movimenti incoscienti e automatici che accompagnano non solo ogni nostro atto, ma persino ogni nostro pensiero (?) ed ogni nostra emozione »[2]. Essi infatti non sono che lo spunto dei movimenti che noi immaginiamo di fare in relazione con quei pensieri e con quelle emozioni. Molti autori insistono anche nell'affermare che ordinariamente non vi è pensiero senza qualche contrazione muscolare: e la ragione da essi apportata si è, che, se pensiamo intensamente, questo fatto è ordinariamente accompagnato da intense imagini verbali, le quali alla lor volta provocano piccoli movimenti della laringe e della mascella, perchè i muscoli che

[1] RIBOT, *Psychologie des sentiments*, Paris, 1917, 10 éd., 366. — Lo stesso RIBOT altrove osserva: « On peut remarquer que dans certains cas la terreur de produire un acte y conduit invinciblement: effets de vertige, gens qui se jettent dans la rue, par crainte d'y tomber, qui se blessent de peur de se blesser, etc. Tous ces faits s'expliquent par la nature de la représentation mentale, qui, *en raison même de son intensité, passe à l'acte* » (ossia, più giustamente, *provoca l'atto corrispondente*, n. d. a.). *Maladies de la volonté*, Paris, 1916, 29e éd., 84, nota).

Merita menzione speciale al nostro proposito quanto racconta il JANET intorno ad una isterica, la quale, durante le sue crisi, prendeva gli atteggiamenti delle persone dipinte nei quadri che le erano messi sott'occhio (*Autom. psycholog.*, Paris, 1913, 7e éd., 52). Intorno alle imagini motrici cfr. anche il PEILLAUBE, *Les images*, p. I, c. 3.

[2] OTTOLENGHI, *La suggestione*, Torino, 1900, 96.

comandano quei moti imaginati si contraggono automaticamente quasi per eseguirli [1]. Tale fatto fu studiato seriamente dallo Stricker, dal Salomons e dallo Stein, dal Lindley e da molti altri, tra cui il Sommer, che riuscì a registrare in modo evidente molti di questi movimenti iniziali [2]. I quali però rimangono iniziali solo se sono debitamente regolati e frenati, altrimenti si sviluppano e appaiono al di fuori, in modo più o meno evidente secondochè la inibizione è meno o più vigorosa [3]. Due esempi riferiva ultimamente il Janet, che crediamo utile riportare più ampiamente, perchè in essi tale efficacia della imagine motrice risulta evidente. Una giovane donna, durante una crisi sonnambolica, pensa di essere assalita, grida e corre in giardino. Ivi s'imbatte in un piccolo carrettino a mano: si ferma, lo guarda, e ripete a se stessa: « Quello è un carrettino a mano! », poi prende senz'altro le due stanghe, e comincia a sospingerlo attorno, proseguendo inconsciamente questo stupido esercizio per più di un'ora. Un altro giovane si trova spesso in un certo stato anormale, durante il quale gli accadono talora scene come la seguente. Si trova un dì per caso davanti alla stazione ferroviaria: la guarda attentamente, e dice fra sè: « Questa è proprio la stazione, *dove si entra per prendere il treno!...* », entra, prende un biglietto, e, senza alcuno scopo, automaticamente parte per una

[1] Cfr. SOURIAU, *La suggestion dans l'art*, Paris, 1909, 12 éd., 197: dove questo fatto psicofisiologico è ampiamente illustrato.

[2] Ciò fece per mezzo di uno strumento speciale, da lui presentato al Congresso di Ginevra del 1897, e descritto in uno studio intitolato *Un appareil nouveau pour l'étude du tremblement* in « L'intermédiaire des biologistes », 1898, 176 e « Année psychol. », 1898, 617.

[3] « La simple vue d'un crayon éveille la tendance à écrire, la vue d'un escalier la tendance à monter, la vue d'un verre la tendance à boire; les actes qui dépendent de ces tendances peuvent être exécutés ou ne pas l'être, être exécutés comme suggestions (ossia più o meno automaticamente), ou l'être de toute autre manière » (JANET, *Médic. psychol.*, I, 201). — Da ciò il JANET deduce giustamente che « il solo risvegliarsi della tendenza non è suggestione: può però darvi occasione ». — Anche il BERNHEIM osserva che « la vue d'un joli objet donne l'idée de le posséder, la vue d'un baillement donne l'idée du baillement, etc. » (*Hypnotisme, suggestion*, etc., 26): e anche lui fa notare che tali idee (o meglio imagini) possono divenire suggestioni, come accade nei casi, che si riferiscono appresso nel testo.

città vicina [1]. In tali casi è troppo chiaro che l'imagine dell'oggetto (carrettino, stazione, treno) ha richiamato, per associazione, una imagine talmente vigorosa di movimenti ed azioni con essa connessi, da provocarne, in quei soggetti malati, l'attuazione automatica ed incosciente.

* * *

Analoghe considerazioni debbono farsi nel caso in cui, invece di imagini riferentisi a moti esterni, vengano a formarsi imagini rappresentative di moti interni, sia che trattisi di perturbazioni di carattere puramente fisiologico (vomiti, svenimenti, gonfiori, ecchimosi, ecc.), oppure di perturbazioni emozionali (paura, collera, tristezza, ecc.). Accade spesso infatti che l'imagine di un dato oggetto, o di una data situazione introdotta vigorosamente nella nostra fantasia, provochi nel nostro organismo quei determinati effetti fisiologici o emozionali che normalmente sono prodotti dalla presenza dell'oggetto stesso o dal reale verificarsi di quella situazione. Così il ricordo di una certa droga potrà ad alcuno provocare il vomito, ad altri farà girare la testa [2]: la sola vista di un cibo appetitoso potrà provocare una più abbondante secrezione delle glandole salivari, mentre la semplice descrizione di una scena di terrore sarà capace di farvi impallidire e anche tremare di spavento [3]. In soggetti patologicamente predisposti potrà anche avve-

[1] I due fatti sono riferiti nel vol. I di *Médications psychologiques*, p. 192.

[2] « Van Swieten raconte qu'un jour il passait près d'un chien crevé en état de putréfaction, dont la puanteur le fit vomir. Ayant eu l'occasion de passer au même endroit plusieurs années après, *il se souvint* si vivement de cette circonstance, qu'il ne put s'empêcher de vomir » (BERNHEIM, *Hypnotisme, Suggestion* etc., 37). Il FROEBES racconta di uno che, salito su di una nave e addormentatosi, fu poi preso dal mal di mare solo per essere stato svegliato da un forte rumore, il quale gli fece falsamente imaginare che la nave partiva (*Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, Freib. i. B., 1920, II, 605).

[3] « È legge universale in tutto il regno della vita intelligente che la rappresentazione di uno stato emozionale provoca la nascita di questo identico stato in colui che ne è testimonio » (ESPINAS, *Des sociétés animales*, Paris, 1878, 2e éd., 358).

rarsi il fatto, certamente straordinario, che un senapismo imaginario faccia arrossare la pelle, o che la vista di un'ecchimosi e di un gonfiore provochi ecchimosi e gonfiore nei membri corrispondenti [1]. In tali casi si può ammettere che la prima imagine dell'oggetto o della scena emozionale, sviluppatosi vigorosamente per qualunque ragione, richiami per associazione anche la imagine delle sensazioni provenienti dall'uso di quello o dalla perturbazione emotiva che accompagna detta scena, sensazioni che di fatto poi, per una interversione ancora non bene spiegata, producono alla lor volta, come effetti loro propri, precisamente quei fenomeni fisiologici, che normalmente sarebbero invece le loro cause. Così mentre normalmente l'effetto revulsivo provocato dal senapismo è causa della sensazione di bruciore, qui invece quella determinata sensazione di bruciore, prodotta per oggettivazione allucinatoria della propria imagine, diviene la causa dell'effetto revulsivo, e del conseguente arrossamento [2].

* * *

Ammessa e provata la innata tendenza delle imagini a svilupparsi sia nei loro elementi rappresentativi, sia nei loro effetti motori, conviene adesso rendersi ragione del perchè questo sviluppo nella vita ordinaria e normale rimanga regolato e circoscritto, mentre, come abbiamo visto, può talora amplificarsi talmente da dar luogo sia agli strani fenomeni della suggestione patologica, sia alle perturbazioni, più tenui, ma non meno caratteristiche, della suggestione normale.

[1] Il Bechterew racconta perfino che ad una donna si atrofizzarono varie dita, dopo che ebbe la sventura di vedere schiacciate da un uscio le dita corrispondenti di un suo bambino (*La suggestione*, ed. it., Torino, 87).

[2] Già nel 1848 lo Charpignon parlava di questo strano fatto, come può vedersi nella sua *Physiologie et médecine du magnetisme* (p. 364). — Il Charcot ottenne una bolla sul braccio di una isterica per una bruciatura imaginaria: il Bernheim ripetè l'esperienza insieme col Focachon, ed ebbe risultati positivi (*Suggestion*, 1884, 77, 83). — L'effetto poi dei senapismi imaginarii in soggetti isterici fu studiato da Pitres, Mabille, Ramadier, Bourru, Burot, Fontan et Segard ed altri. Cfr. anche Janet, *Médic. psychol.* (I, 160).

Una analisi un po' minuziosa fatta, a questo scopo, dei delicati processi psichici costituenti la vita sensitiva ci conduce intanto a riconoscere una specie di antagonismo fra lo sviluppo delle imagini fantastiche, quale è stato spiegato fin qui, ed altri determinati processi psichici i quali vengono così ad avere una speciale *funzione* inibitrice o *frenatrice* e *dello sviluppo interno* della imagine, e dei suoi *effetti motori sì interni che esterni*. Parleremo pertanto successivamente dei fenomeni inibitori che tendono a frenare rispettivamente queste tre diverse manifestazioni dello sviluppo imaginativo, considerando partitamente per ciascuna gli effetti del loro funzionamento normale (*vita normale*), del loro funzionamento deficiente (*suggestione normale*) e del loro arresto (*suggestione patologica*).

E in primo luogo, perchè, nonostante la sua innata tendenza a svilupparsi in intensità e quindi ad obiettivarsi ed esteriorizzarsi, perchè ogni imagine fantastica un po' più vigorosa non si traduce sempre in allucinazione? S. Tommaso ne accennava già la ragione completando così il testo poco fa riferito [1]. « Cum offeruntur imaginariae similitudines, inhaeretur eis quasi rebus ipsis, *nisi sit alia vis quae contradicat, puta sensus aut ratio* ». Egli, cioè, non solo ammette coi moderni psicologi che la obiettivazione dell'imagine può essere impedita da una *vis quae contradicat*, ma esplicitamente insegna che una di queste forze può essere una attuale sensazione esterna (*sensus*). È riconosciuto infatti omai chiaramente che il processo di inibizione, o l'azione frenatrice dello sviluppo dell'imagine, sorge in tal caso dal confronto inevitabile della imagine interna colle attuali sensazioni periferiche, per le quali noi entriamo in contatto percettivo colla realtà degli oggetti che ci circondano, ed abbiamo chiara cognizione sensitiva del nostro corpo e delle sue attuali condizioni materiali. Per quanto la imagine interna sia vivace, pure tutti convengono che la nuova imagine che accompagna una sensazione attuale è *normalmente* più vivace ancora, più vigorosa e precisa [2]: ne segue che, se questa, la quale corri-

[1] Cfr. p. 60.

[2] Come convenga ammettere che ogni sensazione cosciente sia unita alla formazione di una imagine corrispondente, spiegammo già in altro articolo. Cfr. CES. GORETTI MINIATI, *Coscienza e fatti psichici*, « Gregorianum », a. I (1920), f. 1, p. 128 segg.

sponde ad un oggetto reale ed esistente al di fuori di noi, si trova in contrasto e in contradizione con qualche rappresentazione interna, lo sviluppo di questa è obbligato a rimanere dentro i limiti convenienti ad una pura rappresentazione soggettiva [1].

E questo è quanto ci accade continuamente nella vita ordinaria. Sono al mio tavolo ed imagino, per es., di trovarmi nella basilica di S. Pietro: l'imagine rimane con i suoi caratteri di rappresentazione interna, perchè vedo simultaneamente davanti a me realmente esistenti e le mie carte, e i libri, e la camera: se chiudo gli occhi, tali sensazioni visive esterne spariscono, e l'imagine con ciò stesso mi si fa più vivace e si sviluppa meglio, perchè uno dei freni è venuto a mancare; e se pian piano mi addormento, i freni si allentano ancora, e nel sogno mi sembrerà di essere realmente nella splendida basilica. Quando però un rumore più forte mi scuota, e mi svegli, i freni delle sensazioni esterne si stringono d'un tratto, e l'allucinazione onirica o svanisce, o torna al suo stato di pura imagine interna. Tutt'al più, nella vita normale qualche soggetto di fantasia molto vivace si troverà, davanti alle proprie rappresentazioni imaginative, in condizioni tali, da giustificare quelle frasi che si odono sì spesso: « Ricordo quella persona, proprio *come se* l'avessi davanti agli occhi » — « *Mi sembra* di udirlo parlare » [2]. Quelle parole « come se », « mi sembra » stanno precisamente ad indicare che, sebbene l'imagine tenderebbe, pel suo vigore, ad obiettivarsi, pure, impeditane da forze antagoniste, è costretta a rimanere imagine subiettiva: altrimenti non si direbbe già « come se vedessi », ma « vedo »; non si direbbe

[1] « L'image aurait une tendance à se réaliser, et à prendre la forme hallucinatoire. *Elle en est empêchée par les impressions actuelles* » (PEILLAUBE, *Les images*, 122): e altrove, riferendo quanto scriveva DUGALD STEWART intorno alla tendenza che ha ogni forte imagine ad apparire reale (*Elém. de la Phil. de l'Esprit hum.*, Genève, 1808, I, 217), lo stesso PEILLAUBE osserva che « l'antagonisme des perceptions la réduit, et l'empêche de se poser comme réalité. Quand cette réduction fait défaut, l'image devient hallucination » (*op. cit.*, p. 108).

[2] Un direttore di orchestra, interrogato in proposito dal BUCHEZ, gli rispose che, leggendo una partitura orchestrale, egli sentiva non solo gli accordi e la loro successione, ma lo stesso timbro degli strumenti, *come se* gli avesse negli orecchi » (rif. dal TAINE, *op. cit.*, 84).

« mi sembra di udire », ma « odo ». In tali casi pertanto, ancorchè la imagine sia stata intromessa da una causa esterna con intenzione suggestiva, la suggestione di fatto non ha luogo.

* * *

Che accadrà però, se mentre la rappresentazione fantastica, per qualunque ragione, si fa più vigorosa, le sensazioni esterne invece si affievoliscono? Evidentemente l'azione inibitrice di queste in tal caso sarà meno efficace, e potrà aversi perciò un inizio di allucinazione. Basti citare un esempio bene evidente. Si racconta di Walter Scott, che mentre egli aveva l'animo fortemente commosso per la notizia e pel racconto della morte del suo amico Lord Byron, entrando nella sala da pranzo poco illuminata, credette a un tratto di vedere davanti a sè l'imagine dell'illustre defunto. Avvicinandosi però per vederlo più dappresso, riconobbe che l'allucinazione era dovuta alla disposizione singolare che aveva preso casualmente una certa tappezzeria. L'imagine del Byron in tal caso era talmente viva nella fantasia dell'amico romanziere, che essa tentò di oggettivarsi prendendo forma allucinatoria, appena si presentò una sensazione visiva poco precisa, che in qualche modo le assomigliasse: la stessa sensazione visiva però frenò l'imaginazione e distrusse l'illusione, appena essa diventò più netta e più precisa, a causa della minor distanza. Possiamo dunque concludere che le sensazioni esterne riescono bensì a frenare la tendenza allucinatoria delle imagini, ma vi riescono precisamente in proporzione diretta del vigore, della precisione e della nettezza che hanno: se quindi, o per deficienza di esse sensazioni esterne, o per straordinario vigore del fantasma interno, la vivacità di questo supera la vivacità di quelle, la suggestione allucinatoria avrà luogo quasi necessariamente. Se questa, pertanto, rimanendo nei confini della vita ordinaria, accade più facilmente pei sensi inferiori (olfatto, gusto, tatto), che pei sensi superiori (vista, udito), credo la ragione sia da ricercarsi, almeno in parte, nella maggiore indeterminatezza delle sensazioni a quelli dovute, e in parte, anche nel fatto, che la esteriorizzazione delle imagini corrispondenti alle sensazioni superiori, e specialmente a quelle della vista, richiede un maggior

sforzo, giacchè la separazione dell'oggetto sentito dal soggetto senziente è più netta e precisa, mentre pel tatto, pel gusto e per l'odorato non è poi troppo difficile che accada una qualche confusione tra l'elemento oggettivo e l'elemento soggettivo della sensazione: donde risulta che tali sensazioni più difficilmente hanno tutti i requisiti per frenare efficacemente lo sviluppo fantastico [1].

* * *

È facile però prevedere che cosa sia da aspettarsi se, invece di aver da fare con soggetti normali, si tratti di soggetti, nei quali, date le loro condizioni patologiche, manca, o del tutto o quasi del tutto, il controllo e la efficacia frenatrice e delle sensazioni esterne, e delle percezioni superiori, come accade spesso nei soggetti isterici e negli ipnotizzati. Essi infatti, o sempre, o almeno quando sono in stato di suggestibilità, sono pieni di lacune sensitive, che si estendono ancora più, quando la loro attenzione viene concentrata sopra un punto solo. Esempi abbondantissimi di allucinazioni di tal genere si trovano ad ogni pagina in tutti i trattati di malattie mentali. A noi basterà qui riferire qualche fatto particolare che ci sembra più adatto a consolidare quanto abbiamo detto fin qui intorno alla dipendenza delle allucinazioni suggestive dallo sviluppo anormale dell'imagine, dovuto alla deficienza dell'azione inibitrice di sensazioni antagoniste. Il Janet a proposito di una sua malata osserva: « Se, parlando rapidamente, dico a L. che sul prato in riva al fiume vi sono degli agnelli, io risveglio in lei, ad ogni parola, una *imagine incompleta e vaga*, che non prende l'aspetto di allucinazione; ma se, dopo aver detto: vi è un agnello davanti a te, io mi fermo bruscamente, e non parlo più, *l'imagine si sviluppa* in lei *a poco a poco*, ella vede sempre nuovi dettagli, sente il contatto della lana, ascolta la voce, e

[1] Come le sensazioni attuali anche dei sensi inferiori riescano a frenare l'allucinazione, è mostrato dal seguente fatto riferito dal RIBOT: « Une des personnes que j'ai interrogées ressuscite à volonté l'odeur de l'œillet, qu'elle aime beaucoup: elle a essayé de la raviver en se promenant dans un bois plein des feuilles flétries de l'automne et de leur odeur: sans succès, *une odeur excluait l'autre* » (*Psychol. des sentim.*, Paris, 1917, 10e éd., 157).

finisce con esclamare: vi è un agnello per davvero!» [1]. E altrove lo stesso Janet ci fa notare, come talora per provocare l'allucinazione visiva bisogna aiutare lo sviluppo della imagine con acconcie descrizioni. «Sarebbe uno sbaglio, egli dice, con un soggetto che ha difficoltà a vedere allucinazioni, il contentarsi di ripetere, anche ad alta voce: Tu vedi un cane! Tu vedi un cane!; non si riuscirebbe a niente. Bisogna invece precisare e completare l'imagine: Tu vedi le orecchie; tu vedi la coda; tu vedi i lunghi peli giallastri; tu lo senti abbaiare, ecc.; in tal modo egli finisce per esteriorizzare l'imagine del cane, e lo vede come se vi fosse in realtà» [2]. Che poi tali allucinazioni sieno dovute anche in tali soggetti alla mancanza di sensazioni frenatrici, risulta dal fatto che se queste sono abbastanza vivaci, anche in costoro le allucinazioni non riescono. Il Janet, per es., si prova a suggerire ad una certa malata, la quale altre volte ha subito allucinazioni suggestive, che sul tavolo vi è un uccello: essa guarda e risponde: «No, non è un uccello, ma è il calamaio: *adesso che posso fare attenzione al calamaio, non vedo più il vostro uccello*» [3]. E un'altra volta che lo stesso Janet suggeriva ad una certa M. l'imagine di una musica, essa riusciva bensì a sentirla, ma la sentiva lontana [4]. Ciò accadeva, evidentemente, perchè le sensazioni uditive attuali riuscivano solo a sovrapporsi alla falsa sensazione allucinatoria, senza poterla distruggere. Convien notare però che molto spesso in soggetti fortemente anormali, l'allucinazione ha luogo anche più facilmente, perchè alla deficienza dell'azione riduttrice delle sensazioni esterne si aggiunge una tale vivacità patologica della imagine da rifondersi in una corrispondente modificazione dell'organo sensitivo per la quale esso si trova nello stesso stato fisiologico che se fosse eccitato dall'oggetto reale. Già Liébault, parlando dello stato di suggestione, riteneva che in esso «ogni attività nervosa è concentrata nella sede delle facoltà d'imaginazione...: la

[1] JANET, *Autom. psychol.*, 182. — Cfr. anche SOURIAU, *Sensations et perceptions* («Rev. philos.», 1888, II, 75).

[2] JANET (*op. cit.*, 181). — Cfr. anche BINET, *L'intensité des images mentales*, in «Revue philos.», 1887, I, 473.

[3] JANET, *Médic. psychol.*, 1919, I, 245.

[4] JANET, *Autom. psychol.*, 147.

periferia diviene inerte, e tutta la luce nervosa (se è lecito esprimerci così) accumulata verso il centro è messa a sua disposizione ed è proiettata sopra le imagini, e le impressioni suggerite dalla imaginazione » [1].

Farà meraviglia forse il constatare come una tale concezione del fenomeno allucinatorio si trovi già adombrata abbastanza chiaramente negli scritti degli antichi scolastici. Alberto Magno scrive: « Simulacra primo a sensibus vadunt ad fundum animae sensibilis, ad organum imaginationis et phantasiae, et *exinde refluunt* ad primum sensitivi principium » [2]: ed altrove, più chiaramente: « Facile et celeriter *moveri potest organum sensus a particulis intra*, cum illae sint in organis sensuum coniunctae in eodem subiecto et continuus sit nervus ab interioribus ad organa veniens » [3]. Onde il Mattiussi ammette che negli stessi organi periferici si produce l'impressione corrispondente al fantasma, e come la retina per la luce si altera, *così può alterarsi per l'imagine fortemente rappresentata* [4]. Consuona con questa spiegazione che poi è nel fondo quella stessa proposta dal Tamburini [5] e dai migliori psicologi italiani, il fatto che nelle allucinazioni visive è dato riscontrare sperimentalmente vere modificazioni retiniche, e dell'apparato ottico oculare, quali avverrebbero se veramente fosse presente l'oggetto percepito come reale. Ma basti di ciò, e passiamo ad esaminare quali siano i freni dello sviluppo delle imagini motrici, cominciando, per comodità di trattazione, da quelle a effetto interno sia emozionale, sia puramente fisiologico.

* * *

La gradazione degli effetti suggestionali in questo campo è estesissima, giacchè va da quel leggero sentimento di tristezza che s'impadronisce di noi quando sentiamo parlare delle altrui pene,

[1] Citato dal Bernheim in *Hypnot.*, *Sugg.*, etc., 136.
[2] Alb. M., *De somno et vigilia*, l. 2, t. 2, c. 2.
[3] Id., *ib.*, t. 1, c. 6.
[4] Mattiussi, *Fisica razionale*, II, 592.
[5] Tamburini, *Sulla genesi delle allucinazioni*, in « Riv. sperim. di freniatria », 1880. — Cfr. anche Tanzi, *Gli allucinati*, in « Riv. di filosofia scientifica » del Morselli, vol. VIII, s. 2, 1889.

fino agli strani fenomeni delle ecchimosi e delle scottature ottenute per sola forza di imaginazione.

Per poter determinare con qualche sicurezza quali siano i freni psichici capaci di arrestare tali fenomeni, o almeno di tenerli dentro limiti convenienti, convien notare prima che in tali fatti vi ha talora una doppia suggestione connessa con una doppia imagine, cioè la suggestione della causa e la suggestione dell'effetto; tal'altra invece ha luogo solo la suggestione della causa, posta la quale, l'effetto segue automaticamente. Si avvererebbe il primo caso se io dicessi ad un ipnotizzato, a cui offro un bicchiere d'acqua pura, che quell'acqua è un farmaco nauseante (causa) capace di fargli perdere i sensi (effetto): invece avremmo il secondo caso, se semplicemente gli parlassi del farmaco nauseante, lasciando che l'effetto dello svenimento ne seguisse da sè. Ora, se la suggestione della causa è di tipo allucinatorio, siamo nel caso già studiato: essa potrà perciò essere frenata ed anche annullata come tutte le altre allucinazioni, mettendola in contatto (come abbiamo già ampiamente esposto) colla realtà, ossia per mezzo del confronto e del contrasto con le altre sensazioni antagoniste. Convien notare però che tal cosa non accade sempre con facilità, giacchè ordinariamente gli effetti emozionali connessi con una data imagine, quando hanno incominciato il loro sviluppo, lo proseguono automaticamente, anche quando la causa, ossia la imagine, non esiste più.

Per questo, nella vita ordinaria, i freni inibitori di tali effetti emozionali o fisiologici sono piuttosto da ricercarsi nel vigore e nella sicurezza delle proprie sensazioni cenestesiche, colle quali noi siamo resi certi del buon funzionamento di tutte le parti del nostro organismo, ed anche nella vivacità e compattezza dei gruppi fondamentali delle nostre imagini personali [1].

Così se, per suggestionarmi, mi si dice con insistenza che ho cattiva cera, che sto male, ecc., forse potrò vincere la suggestione incipiente facendo dei movimenti che mi assicurino della sana elasticità dei miei muscoli, respirando energicamente, e facendo altri simili atti i quali possano aiutare in me la persuasione che

[1] Sui gruppi di fantasmi che formano il sustrato imaginativo della coscienza personale, cfr. « Gregorianum », a. I (1920), t. 1, p. 123, n. 1.

difatto, nonostante quanto mi si dice, io sto benissimo [1]. Però, come abbiamo or ora notato, anche in soggetti normali, molto spesso non è troppo facile arrestare tali effetti, siano essi emozionali, o puramente fisiologici, quando la loro imagine o direttamente, o per associazione, si è risvegliata vigorosamente nella fantasia: in generale, possiamo dire che solo allora ciò può ottenersi, quando questi effetti sono di tale natura da rimanere, in persone normali, sottoposti non solo al controllo della coscienza, ma anche al freno della inibizione volontaria, sia nel loro svolgimento, sia nel loro primo prodursi. In caso contrario il loro sviluppo sarà automatico, e la differenza tra il modo con cui il fenomeno si svolge in persone normali e tra quello che si verifica negli isterici e negli ipnotizzati consisterà solo in ciò, che mentre in questi tutto si svolge in modo subcosciente o incosciente, nei primi tale svolgimento è accompagnato da coscienza, e spesso anche dalla coscienza della propria impotenza a frenarlo.

E se tale difficoltà si riscontra in persone normali, ognuno capisce che in persone dove ogni azione di controllo e di inibizione ha perduto o totalmente o quasi la sua efficacia, quali sono i soliti isterici, o chi si trova in stato analogo, come i violentemente emozionati, siano possibili le suggestioni più strane e più potenti. Una malata del Janet si mette in testa di essersi rotta una corda vocale (?!) e da quel momento è afona e non può parlare [2]. Un'altra vede seppellire suo padre morto di emiplegia, riflette che quella malattia è ereditaria, e che anch'essa finirà così. Poco dopo non ci vede più da un occhio, e trascina con pena una gamba, come se fosse emiplegica essa stessa, e dura così per un anno [3].

* * *

Venendo per ultimo a parlare delle suggestioni ad effetto motore esterno, troveremo che riguardo alla possibilità di frenarne

[1] Le sensazioni cenestesiche servono talora di freno anche nello sviluppo imaginativo di tipo allucinatorio. Brosius de Bendorf racconta di aver talora prodotto a piacere la sua propria imagine, che posava davanti a lui per qualche secondo; ma *svaniva immediatamente quando egli si provava a riportare il suo pensiero* (e quindi la sua imaginazione, *n. d. a.*) *sopra la sua esistenza personale* (*Annales méd. psychol.*, s. 3, II, 389).

[2] Janet, *Médic. psychol.*, I, 193.

[3] Id., *ib.*, 194.

lo sviluppo, le cose passano in modo assai più favorevole che per le suggestioni ad effetto fisiologico od emozionale; giacchè mentre questo, anche nella vita normale, può frenarsi solo con difficoltà, invece a quelle sono applicabili più o meno efficacemente, a seconda della normalità del soggetto, tutte le diverse categorie di freni studiate sin qui, ed altri ancora di ordine superiore [1]. Si ricordi che la suggestione a tipo motore esterno è la suggestione classica, quella cioè a cui più ordinariamente ci si riferisce quando si parla della suggestione ipnotica o isterica. Il Janet, per es., immette nella testa di una malata la idea suggestiva di un viaggio da compiersi in mare, e nel cervello malato di quella poveretta le imagini relative a tutto il viaggio si sviluppano così energicamente, che essa, pur rimanendo nella sua camera, imagina di salire sul battello, mentre sale su una sedia, poi cade sul pavimento e crede di essere in acqua, e si affanna a fare per terra gli atti del nuotare; trema dal freddo e finalmente, imaginando di aver trovato uno scoglio, si arrampica sulla tavola [2]. Ad un'altra basta metterla in atto di preghiera, che subito si mette in moto, e ripete tutti gli atti di andare all'altare e comunicarsi, e ciò ripete ogni volta che vien messa in quell'atto, giacchè quella posizione richiama necessariamente una prima imagine da cui tutte le altre, di tipo motore, si sviluppano automaticamente [3]. E ricordo al lettore quella malata che appena vedeva una carriola si metteva a condurla attorno, e l'altro che vedendo una stazione ferroviaria, vi entrava senz'altro e prendeva un treno senza saper perchè [4]. Anzi anche nella vita ordinaria può accadere che persone normali davanti ad

[1] « Il faut distinguer les suggestions de sensations et d'idées et les suggestions d'actes: ces dernières sont toujours difficiles à établir » (BINET, *La suggestibilité*, 16). — Ciò proviene appunto dall'abbondanza di freni adoperabili.

[2] JANET, *Autom. psychol.*, 155.

[3] ID., *ib.*, 34.

[4] Cfr. p. 62. Tale efficacia automatica dell'imagine motrice è bene illustrata dal JANET in *État mental des hystériques* (p. 225), dove osserva che appunto perciò tali malate, dopo avere eseguito movimenti per suggestione, dicono talora frasi come le seguenti: non sono io che cammino, le mie gambe *vanno da sè*.

oggetti il cui uso è piacevole o è nelle loro consuetudini, cominciano a fare dei piccoli movimenti, i quali non sono altro che lo spunto di uno sviluppo di imagini motrici, frenato a tempo.

Ciononostante è un fatto che in soggetti normali, la massima parte di tali suggestioni vengono ordinariamente frenate o del tutto o almeno in modo sufficiente. Ciò sta a confermare la efficacia ed anche la molteplicità delle forze antagoniste che tendono a frenare tale sviluppo anormale. Per amore di chiarezza crediamo conveniente ridurre queste ultime a tre principali: ampiezza del campo di coscienza, memoria, influsso delle facoltà superiori di raziocinio e di libera volontà.

* * *

Suol chiamarsi dai psicologi campo di coscienza (sensitiva) la somma di tutte le attuali sensazioni interne ed esterne per le quali uno conosce e comprende tutte le circostanze di tempo, di luogo e di ambiente nelle loro connessioni colla propria persona. Diciamo che se questo è ampio, abbondante e ben compatto, ha un'azione potentemente frenatrice delle suggestioni a effetto motore esterno. Se voi suggerite, per es., anche nel modo più efficace, ad una persona che si rispetta, di commettere un'azione ridicola in mezzo ad una piazza frequentata, la suggestione non farà presa, appunto perchè costui vedrà immediatamente e chiaramente la sconvenienza di quell'atto, in quel luogo, in mezzo a tanta gente, ecc.: se invece egli fosse ipnotizzato, o in stato sonnambolico, probabilmente eseguirebbe senz'altro la suggestione imposta, perchè davanti agli occhi della mente egli avrebbe solo quella certa imagine motrice, e tutto il resto sarebbe cancellato. Delbœuf scriveva già nel 1887: « Nella suggestione tutti gli oggetti spariscono: precisamente come nel sogno, la suggestione non è inquadrata; essa si stacca sopra un fondo nero, che aumenta la sua vivacità [1]: e il Charcot: « L'idea o il gruppo d'idee suggerite a tali soggetti si trovano nel loro isolamento, fuori del controllo di

[1] DELBŒUF in « Revue philos. » (1887), I, 132. — Cfr. anche JANET, *Médic. psychol.*, I, 247.

quella grande collezione di idee accumulate e organizzate da gran tempo, che costituiscono la cosidetta coscienza personale [1].

Quando però questo contorno manchi, e il campo di coscienza si restringa tanto da racchiudere solo l'imagine imposta per suggestione, nessuna maraviglia che essa si svolga automaticamente nonostante le sconvenienze e le assurdità che l'accompagnano. Il Janet parlando di tali casi scriveva: « Le isteriche e le sonnambule non si maravigliano delle loro assurdità, perchè (data la ristrettezza del loro campo di coscienza) non hanno nel loro spirito *idee opposte* e che possano servire di comparazione » [2].

* * *

Coll'ampiezza del campo di coscienza, ha connessione strettissima anche l'altro freno potente che è la vivezza e la mutua connessione delle imagini mnemoniche, e delle associazioni imaginative. Se quella malata del Janet, di cui abbiamo parlato poco fa, si fosse ben ricordata che stava in una cameretta di ospedale, non avrebbe fatto la commedia di quel viaggio fantastico; se un'altra, a cui fu imposta per suggestione l'idea che era un generale d'armata, si fosse ricordata che era una povera contadina, non si sarebbe affannata a dar comandi militari a destra e a sinistra, e a condurre all'assalto i suoi soldati imaginarii. Ma è omai constatato che un'amnesia profonda di tutto e di tutti accompagna la suggestione patologica, e perciò quelle azioni strane e sconvenienti non possono trovare e non trovano da questo lato nessun freno al loro svolgimento.

Finalmente l'ultimo freno, o meglio l'ultimo gruppo di freni capaci di inibire lo svolgimento di azioni imposte per suggestione, non solo nella vita ordinaria, ma anche, talora, nello stato della più avanzata suggestibilità, è quello che viene formato dall'insieme

[1] CHARCOT, *Maladies du système nerveux*, III, 336. Il JANET poi non solo ammette in tali casi un restringimento del campo di coscienza, ma, come si sa, fa precisamente, e forse troppo esclusivamente, consistere in esso lo stato di suggestibilità isterica. Cfr. *Névroses et idées fixes*, p. 339 ed altrove passim. — Quanto ai costitutivi della coscienza sensitiva personale, cfr. « Gregorianum », a. I (1920), f. 1, p. 120 segg.

[2] JANET, *Autom. psychol.*, 212, e poi anche 185, 237 e altrove passim.

delle abitudini morali, le quali nella vita normale sono specialmente rafforzate dai dettami di ragione e dalla efficacia imperativa della libera volontà [1]. L'influsso inibitore di questo complesso di freni si mostra spessissimo nella difficoltà che s'incontra a fare eseguire per suggestione azioni disoneste o sconvenienti a persone oneste e bene educate, ancorchè poste in stato sonnambolico: onde il Sighele poteva scrivere, sebbene con linguaggio filosoficamente men proprio: « Quando un individuo è assolutamente refrattario ad un'azione, è impossibile che questa idea, anche suggeritagli nello stato ipnotico, si tramuti (?) in azione » [2]. Nonostante il parere contrario del Liégeois e di diversi altri, concordano col Sighele eminenti psicologi, e abbondano i fatti che dan loro ragione [3].

Del resto gli stessi malati che soggiacciono a tali suggestioni motrici, quando si trovano un po' più padroni di sè, e delle loro facoltà superiori, mostrano da sè quale sarebbe stato l'effetto inibitore di queste sullo sviluppo della suggestione. Il Janet riferisce che quel tale, il quale suggestionato dalla vista della stazione aveva preso un treno senza saper perchè, dopo, riavutosi, osservava:

[1] Il BERNHEIM fa notare che nel sonnambulismo la imaginazione è « soustraite au frein modérateur des facultés de raison » (*Hypnot. et sugg.*, 78). Il SIDIS ugualmente dice che effetto della suggestione è di muovere i centri inferiori, paralizzando l'azione dei centri superiori che egli, da buon materialista, chiama *sede della ragione, della critica e della volontà* (*The Psychology of Suggestion*, New York, 1898, 70). Ciò del resto concorda con la celebre teoria del poligono proposta dal GRASSET, il quale ammette che nella suggestione il poligono dei centri inferiori funziona indipendentemente dal centro superiore O.

[2] SIGHELE, *La folla delinquente*, Torino, 1891, 81.

[3] Il MAUDSLEY scriveva in proposito: « Le somnambule ne fera pas un acte indécent ou criminel; un pareil acte produit un trop grand choc sur sa sensibilité » (*Pathologie de l'esprit*, 1867, tr. 1883, 56). Il quale urto avviene precisamente contro il sistema imaginativo bene e fortemente organizzato, che accompagna le idee e i dettami morali. Se questo sistema e questi dettami non sono bene impressi ed organizzati, allora invece la suggestione potrà aver luogo più facilmente. Credo che debba tenersi conto di ciò per veder chiaro in questa discussione trattata con competenza ed erudizione dal SIGHELE nell'op. sovracitata, e che divide di nuovo la scuola di Nancy, che ammette il perfetto automatismo *in qualunque caso*, e quella della Salpetrière che ammette dei limiti nella suggestione criminale.

Come ho potuto fare una simile sciocchezza, io che d'ordinario sono sì economo? E l'altra che era divenuta emiplegica per avere avuto la imaginazione colpita dalla morte del padre emiplegico (cfr. p. 72), dopo, guarita, ripeteva: Come ho potuto credere che avevo la medesima paralisi di mio padre, mentre sono tanto più giovane, e non sono stata malata come lui?! [1].

* * *

Riassumendo crediamo aver provato la giustezza della proposta definizione di *suggestione*, dimostrando che, qualunque siano gli effetti di quella, essi sono dovuti ad uno sviluppo esagerato delle imagini corrispondenti, sviluppo che nella vita normale è trattenuto nei giusti limiti da appropriate energie inibitrici, e che invece diviene esagerato e sovrabbondante, quando l'azione di questi freni o è debole o manca addirittura.

Cesare Goretti Miniati S. I.

[1] Janet, *Médic. psychol.*, I, 208, 209.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

Quomodo Ecclesia Christi, quae visibilis est, possit esse obiectum fidei.

1. — Cum novatores saec. 16 cernerent non posse admitti visibilitatem Ecclesiae quin simul corruerent omnes eorum sectae, omnibus modis hanc dotem abripere conati sunt Sponsae Christi, adducta in medium illa celebri difficultate, quod non possit scilicet videri Ecclesia Christi, quae fide divina credenda sit. Hinc est etiam quod omnes doctores catholici huic difficultati solvendae operam dederint in suis controversiis contra sectas reformatorum. Non poterat proinde V. Bellarminus abstinere ab huius difficultatis tractatione.

Solutio autem a V. Bellarmino, aliisque plurimis, proposita, non omnibus catholicis arridet, eamque censent esse paululum emendandam. Ut igitur tum ipsam rem, tum etiam doctrinam V. Bellarmini pro facultate nostra in tuto collocaremus, quaedam breviter notare e re nobis visum est, quae scripsimus occasionem nacti celebrationis tertii saecularis anni ab obitu Venerabilis Servi Dei.

Sed prius oportet quaedam praemittere, ut melius appareat quid illud sit de quo disputatur.

2. — Quamvis visibile significatione generica aliquando idem dicatur quod sensibile, seu quidquid potest in sensus externos cadere, exactius tamen sumitur pro ea re quae potest esse obiectum visus. Quo altero sensu Ecclesia Christi dicitur visibilis, quin tamen inde excludatur prior significatio, quae paulo amplior est.

Ecclesiam autem esse visibilem duplici sensu dici potest, aut materialiter, aut formaliter. Ad materialem visibilitatem satis est ut hominibus constet, qui certe videri possunt. Ad formalem autem requiritur ut possit videri prout est in individuo vera Ecclesia Christi, distincta ab aliis coetibus quae ipsa non sunt. Unde formalis Ecclesiae visibilitas reducitur ad eius discernibilitatem.

Exemplis rem declaremus. Si quaeratur utrum in aliqua communitate religiosa sit visibilis religiosus omnium sanctissimus, manifestum est ipsum materialiter esse visibilem. Imo, illum de facto ma-

terialiter vident quicumque una cum ipso pertinent ad eam communitatem, et simul in eadem domo habitant. Nequit tamen videri formaliter; nam etsi unus eorum sit qui de facto et materialiter a singulis communitatis membris videntur, nemo tamen scit quisnam ille determinate sit, neque est ullum medium *certum* quo id possit probari. Est ergo vir ille visibilis quidem, quia homo est, sed tamen non est ab aliis certo discernibilis, nisi per divinam revelationem. Exinde autem satis patet qua ratione negent protestantes visibilitatem Ecclesiae; cum enim vera Christi Ecclesia secundum ipsos constet aut solis praedestinatis, aut solis sanctis, cumque nemo in individuo determinare certo possit quinam sint illi praedestinati et sancti, nemo etiam in individuo determinare potest et dicere: *Haec est vera Christi Ecclesia.* Videmus certe illos praedestinatos et sanctos, versantur enim una cum reliquis omnibus; sed eos videmus mere materialiter, quin possimus eos in individuo signare, neque scire eorum numerum, utrum magnus an parvus sit. Ulterius, videmus quoque in diversis ecclesiis, quae se dicunt a Christo institutas, earum organizationem externam atque sensibilem; et hoc sensu videmus quoque Ecclesiam, quatenus externam structuram societatis gerit. Quod totum pertinet denuo ad materialem visibilitatem. Nam etsi certum sit veram Christi Ecclesiam inveniri in aliqua earum societatum, sed tamen nescimus (dicunt protestantes) quaenam earum sit vera Christi Ecclesia: idque nescimus ex principio superius dicto. Tota enim illa organizatio externa non est ad mentem protestantium aliquid a Christo institutum, sed per homines adinventum, ideoque nihil etiam est in tota illa externa forma, quo ad notitiam verae Ecclesiae a Christo institutae ducamur: quamvis enim vera Christi Ecclesia constet numero eorum qui ad aliquam vel aliquas earum externarum societatum pertinent, constat nimirum sanctis illis aut praedestinatis qui in illis societatibus vitam degunt, tamen nec singulos eorum determinate scire possumus, nec multo minus possumus determinare eorum numerum, qui numerus aliquando erit forte magnus, aliquando autem valde parvus, secundum quod in diversis Ecclesiae epochis crescat ille numerus aut decrescat.

Cum igitur quaestio est num Ecclesia Christi sit visibilis, manifestum est sermonem esse de visibilitate formali: cum enim membra eius sint homines, non vero angeli, congregatio illa membrorum Ecclesiae, sive magna, sive parva sit, potest cadere in sensum visus. Nihil refert, ut significavimus, sitne illa congregatio valde diffusa, an paucissimis tantum constet; etsi enim ad unum tantum individuum hominem redigeretur, is homo videri posset. Hinc ergo, etsi cum pro-

testantibus diceretur Ecclesia Christi certis temporibus sic obscurata, ut membra eius ad quosdam paucissimos homines redacta sint, quicumque illi essent et ubicumque latitarent, non desinerent esse visibiles; ideoque Ecclesia illis composita materialiter videri posset, quamvis certe, data hypothesi, esset valde difficile, imo moraliter impossibile, eam agnoscere, ita ut cum certitudine dici posset: *haec est vera Christi Ecclesia.* Esset nimirum in illa hypothesi formaliter invisibilis, seu indiscernibilis. Et hoc sensu protestantes negarunt visibilitatem Ecclesiae, si non mera eorum verba, sed ipsam rem inspiciamus. « Fremunt, ait Calvinus, nisi Ecclesia digito semper ostendatur. Quin potius permittamus Deo, ut quando ipse solus novit, qui sui sunt, interdum etiam Ecclesiae suae exteriorem notitiam ab hominum adspectu auferat ». Sic apud Bellarminum, *De Ecclesia militante*, l. 3, c. 11. In quibus verbis *digito ostendere Ecclesiam Christi* nihil aliud est quam inter diversas congregationes, quae se dicunt Ecclesiam Christi, determinare quaenam sit vera Ecclesia quam Christus instituit. Hoc ergo sensu negavit Calvinus, aliique protestantes, Ecclesiam veram esse visibilem, quatenus in individuo signari nequit, seu a falsis sectis discerni. Et certe, quid prodesset disputatio cum protestantibus, si eis ostenderemus Ecclesiam Christi videri quidem posse, ita tamen ut nesciamus in concreto ac singillatim quaenam sit? Possent nimirum impune dicere quae Bellarminus ex Luthero profert (*loc. cit.*): « non esse Ecclesiam Christi illam, quae vulgo dicitur Ecclesia, id est, Papam, Episcopos, Clericos, Monachos et ceteram catholicorum multitudinem, sed Ecclesiam esse quosdam paucos pios, quos, quasi reliquias, Deus conservat ». Cum enim pauci illi pii homines sint quidem visibiles, sed quinam sint determinate scire non possimus, vera Christi Ecclesia illis constans evaderet nobis indiscernibilis, quamtumvis materiali visibilitate destituta non esset.

Hinc putamus confusioni idearum obnoxia esse quae scribit van Noort, auctor ceteroquin clarissimus, cum in tract. *De Ecclesia*, n. 12, sic ait: « Visibilitas Ecclesiae, quam hoc loco intendimus, non debet confundi cum formali eius cognoscibilitate. Aliud est enim quaerere num Ecclesia a Christo instituta sit societas externa, aliud num haec societas ope quarundam notarum *ut vera Christi Ecclesia* possit cognosci ». Haec, inquam dicimus, confusioni subiecta esse; agit enim praedictus auctor ibidem de visibilitate quam « protestantes totis viribus impugnare soleant ». Iamvero, num protestantes tam acriter nobiscum contendent, si eis proponamus Ecclesiam eo modo visibilem, quae tamen formaliter non sit cognoscibilis quatenus est vera Christi Ec-

clesia? Nulla iam puto disputatio restabit de visibilitate, sed tantum de discernibilitate per notas externas. Ut ergo quaestio de visibilitate cum fructu agitetur, sic proponenda est ut agatur de formali cognoscibilitate seu discernibilitate Ecclesiae ut est vera Ecclesia a Christo instituta; eamque sic communiter proponunt auctores. Cfr. Pesch, t. 1, n. 323; Muncunill, n. 165; Palmieri, *De Rom. Pont.*, ed. 3ª, p. 103; De San, n. 62; Billot, p. 103, ed. 3ª; Mazzella, n. 454; Tanquerey, n. 765; Mendive, n. 147; Scheeben, t. 4, p. 307; Ottiger, p. 474; Straub, n. 1178; de Groot, p. 68; Schiffini, n. 86; Hurter, n. 198; Murray, disp. 5, sect. 1, n. 2, 3; Stummer, n. 513; Franzelin, *De Ecclesia*, thes. 21; Dorsch, p. 523; Brouwer, n. 204 sq.

Secundum materialem visibilitatem Ecclesia patet ad sensus, quibus videntur tum ipsi homines quibus constat, tum alia multa elementa per se sensibilia quae in Ecclesia dantur, ut sacramenta, aliique ritus externi. Hinc igitur per materialem visibilitatem Ecclesia dici quoque potest visibilis sensibiliter. Sed praeter hanc sensibilem visibilitatem consideranda est visibilitas intelligibilis, quae respondet visibilitati formali. Et certe, Ecclesiam esse formaliter visibilem idem est ex dictis atque eam esse visibilem prout est *vera* Christi Ecclesia. Quod autem inter diversos coetus, qui se dicunt Ecclesiam Christi, *haec* prae aliis sit *vera* Ecclesia quam Christus instituit, nullis sensibus potest percipi, sed soli intellectui relinquitur dignoscendum. Quare sicut materialis visibilitas ad sensibilem redit, sic formalis visibilitas Ecclesiae spectat ad intelligibilem visibilitatem. Si tamen haec utraque visibilitas non sit inter se seiuncta, sed potius ea ratione se habeant ut visibilitas formalis seu intelligibilis ex materiali seu sensibili possit recte deduci, id satis est ut tota Ecclesia simpliciter dici possit visibilis. Exemplum est obvium in homine, cuius corpus sensibus externis percipimus, non autem animam. Sed quia ex operationibus quae exterius apparent recte colligimus animam, eamque ratione ac libero arbitrio praeditam, dicimus totum hominem simpliciter esse visibilem, ita ut corpus sit per se atque immediate sensibile, anima autem mediate, quatenus inest ei quod est per se obiectum sensus. Hinc igitur colligitur non opus esse ad visibilitatem Ecclesiae ut omnia eius elementa sint per se atque immediate visibilia, sed satis esse ut ex eis quae sunt per se obiectum sensuum, maxime autem visus, deprehendantur illa alia quae immediate non possunt in se videri.

3. — His igitur praemissis, Ecclesiam Christi esse non solum materialiter, sed etiam formaliter visibilem seu discernibilem, res est extra omnem dubitationem posita, quam hic demonstrare non aggredimur,

sed potius ut demonstratam assumimus. Et certe, visibilitas Ecclesiae vel ex eo tantum patet, quod ea a Christo Domino ut vera societas inter homines instituta sit. Omnis nempe societas hominibus constans, certissime videri potest, seu habet visibilitatem, ut dicunt, materialem; tum enim caput eius ac membra, tum ipsa quoque vincula socialia, debent esse externum quid ac sensibile. « Ecclesia est, inquit Bellarminus, societas quaedam, non Angelorum, sed hominum. Non autem dici potest societas hominum, nisi se agnoscant ii, qui dicuntur socii, non autem se possunt homines agnoscere, nisi societatis vincula sint externa et visibilia. Et confirmatur ex more omnium humanarum societatum; nam in militiam, in civitatem, in regnum, et alia similia non aliter homines adscribuntur, quam signis sensibilibus » (*De Eccl. militante*, 1-3, c. 12).

Advertendum est praecedentibus Bellarmini verbis contineri demonstrationem visibilitatis Ecclesiae tum materialis, tum etiam formalis. Et de materiali quidem res est manifesta. Ad formalem autem quod attinet, quandoquidem hominum societas multitudine hominum constat qui in unum conspirant, in ipsa rei natura id positum est, ut institutor alicuius societatis humanae eam talem velit, in quam *possint* homines congregari; ad quod profecto requiritur ut singillatim ea cognosci, et ab aliis omnibus, quae ipsa non sunt, certo discerni possit. Hoc autem nihilque aliud est societatis alicuius visibilitas formalis. « Non enim est societas, ait Bellarminus in verbis nuper allatis, nisi se agnoscant ii qui dicuntur socii; non autem se possunt homines agnoscere, nisi societatis vincula sint externa et visibilia ». Debent nimirum videri posse *determinata haec* vincula socialia, ut sunt individuum morale *hoc*, indivisum in se, et divisum a quolibet alio.

Quia ergo Ecclesia Christi societas est hominibus constans, qui videri possunt, materialiter visibilis est; quia vero eadem Ecclesia ut societas consistere nequit nisi homines eidem aggregentur, ad quod necessarium est ut *ipsa Ecclesia a Christo fundata*, non vero alia quaevis, determinate signari possit, est etiam visibilis formaliter.

In re quidem religiosa posset forte mente excogitari hominum multitudo, quorum singuli divino ac supernaturali instinctu eisdem aut similibus actibus internis Deum colerent, atque in eumdem finem tenderent. At vero talis multitudo nulla ratione dici posset in unum corpus sociale coire; neque enim in ea adessent ulla vincula socialia, quibus socii mutuis iuribus et officiis in unum finem devincirentur, nec proinde daretur multitudinis conspiratio in finem communem, mediis communibus assequendum; sed potius se haberet veluti numerus fidelium qui

sine ulla organica coniunctione, aliique independenter ab aliis, simul tamen in idem templum ad orandum convenerint; a quibus certissime nulla veri nominis societas constituitur.

Quod si his praeterea addideris Ecclesiam Christi ex institutione conditoris esse ad salutem omnibus necessariam, novum habebis eiusdem rei argumentum, quo praecedens omnino stabilitur ac confirmatur. « Sexto probatur ex necessitate; nam tenemur omnes sub periculo aeternae mortis verae Ecclesiae nos adiungere, et in illa perseverare, id est, capiti eius obedire, et ceteris membris communicare... At hoc fieri non potest, si est Ecclesia invisibilis ». Sic Bellarminus, *loc. cit.*

4. — Sed contra haec, aliaque plurima, quae sive ex utriusque Test. Scripturis, sive ex traditione et sensu Ecclesiae a theologis afferuntur, nota est protestantium difficultas, ab ipso sectae exordio proposita: Ecclesiam Christi scilicet esse obiectum fidei; quod autem eiusmodi est. videri non posse; si ergo Ecclesiam Christi visibilem dicamus, expungenda esse verba symboli: *Credo Ecclesiam sanctam catholicam:* eorumque loco haec alia reponenda esse: *Video et sentio Ecclesiam sanctam catholicam.* Sic Brentius apud Bellarminum, *loc. cit.*, c. 11.

Cui difficultati, quam iterum resumit paulo inferius, sic Bellarminus respondet (*ib.*, c. 15): « Ad sextum posset dici, in symbolo non poni tantum: *Credo Ecclesiam:* sed: *Credo sanctam Ecclesiam.* Porro sanctitatem Ecclesiae sine dubio invisibilem esse. Sed melius dico, in Ecclesia aliquid videri, et aliquid credi. Videmus enim eum coetum hominum, qui est Ecclesia; sed quod ille coetus sit vera Christi Ecclesia, non videmus, sed credimus. Vera enim Ecclesia est, quae profitetur fidem Christi. Quis autem evidenter scit, nostram fidem esse Christi?... Nec desunt exempla, quibus hoc illustretur. Siquidem hominem illum, qui est Christus Dei Filius, Apostoli videbant, et tamen illum esse Christum Dei Filium, non videbant, sed credebant. Unde Ioann., 20 dictum est Thomae: *Quia vidisti me, Thoma, credidisti.* Et in symbolo dicimus: *Credo unum baptisma;* licet videamus et sentiamus baptisma, id est, aquae aspersionem et verborum prolationem. Non enim videmus, sed credimus, illam aquae aspersionem et verborum prolationem esse baptisma Christi, id est, sacramentum quoddam ».

Haec autem Bellarmini solutio non omnibus auctoribus probatur. Dicunt enim illud responsionis genus in aliquo forte controversiae stadio, et attenta adversariorum natura, tolerari quidem posse, absolute autem non esse probandum; si enim videmus coetum hominum, qui est Ecclesia, sed quod ille coetus hominum sit vera Christi Ecclesia

non videmus, sed credimus, exinde hoc esse inferendum, quod Ecclesia Christi non sit formaliter visibilis. Quapropter, propositae difficultati alia ratione responderi oportere; quia scilicet illud quod est evidenter cognitum, possit esse etiam obiectum fidei. Quemadmodum enim unitatem Dei evidenter cognitam possumus credere, quatenus ei assentimur ob solam auctoritatem Dei revelantis, non attendendo ad rationes intrinsecas, quibus est evidens; ita Ecclesiam ex suis notis formaliter visibilem a nobis credi posse, quatenus praescindendo ab argumentis, quibus visibilis et credibilis redditur, eam tenemus ob solam Dei revelantis auctoritatem. Cfr. Card. Mazzella, *De Eccl.*, n. 459, Romae, 1896.

5. — Putamus tamen Bellarmini solutionem, si res bene inspiciatur, sustineri posse ac debere; illam vero aliam doctrinam, quae in medium affertur, de possibilitate scientiae et fidei quoad unam eamdemque veritatem, quamvis in se nobis non displiceat, ad hanc nihilominus quaestionem declarandam, de qua nunc agitur, non esse necessariam, imo etiam, nec sufficientem.

Et primo quidem, quodnam sit illud controversiae stadium, in quo Bellarmini responsio dicitur tolerari posse, Card. Mazzella non explicat; quamvis per se pateat aliud esse non potuisse nisi illud, in quo de materiali tantum visibilitate Ecclesiae disceptaretur. Quod ceterum apertis verbis dixit Murray, cui etiam responsio a Bellarmino adhibita minus placet. Postquam enim hic auctor attulit Bellarmini doctrinam, quam supra descripsimus, quamque fatetur laudatus Murray ab aliis quoque plurimis esse traditam, sic habet (*De Eccl.*, t. 1, d. 5, n. 165): « Ignoscant mihi doctiores dicenti hanc mihi solutionem placere numquam potuisse. Ecclesia enim est visibilis non tantum ut coetus hominum, sed ut Ecclesia, imo ut Ecclesia vera, et quidem unice vera ». Tum vero subdit (*ib.*, n. 166): « Quoniam erant protestantici scriptores, imo et hodie sunt, qui affirmarent Ecclesiam posse, saltem aliquando, ad paucos contrahi qui in angulis latitarent, et idcirco non esse visibilem, aut saltem non conspicue visibilem, etiam materialiter et ut coetum hominum; hinc quidam theologi aliquando visibilitatem Ecclesiae tantum ista manca forma defenderunt ». Videatur quoque idem auctor in eadem disputatione, n. 9, ubi quid simile profert.

At vero difficile nobis persuademus controversiam de visibilitate Ecclesiae Bellarminum inter ac protestantes in eo stadio fuisse versatam, de quo praedicti auctores loquuntur. Primo quidem, quia disputatio de visibilitate Ecclesiae, quam agitabat Bellarminus, non erat

alia a disputatione theologorum sui temporis; eosdem enim adversarios refellebant, eisdemque argumentis utebantur. Iamvero, si consulamus theologos Bellarmino coaevos, ii certe formalem tuentur visibilitatem Ecclesiae. Sic inter alios Suarez et Valentia, quorum primus in tract. *De fide*, d. 9, s. 8, n. 1: « Convenit, inquit, nobis cum haereticis, Ecclesiam, de qua loquimur, confuse sumptam esse hominum congregationem, atque adeo constare ex personis corporeis et visibilibus. Interest autem, *quia illi negant esse in hac Ecclesia proprietates ullas visibiles, quibus absoluto et certo iudicio possit a nobis discerni in particulari congregatio, quae vera Ecclesia est, ab aliis Satanae congregationibus;* et hoc sensu vocant eam invisibilem, et in individuo omnino occultam. Catholici autem volunt *veram Ecclesiam posse a nobis certo iudicio in particulari dignosci*, atque adeo esse visibilem, et per internum mentis iudicium, et per sensus externos designabilem ». Similia habet in *Def. fidei*, l. 1, c. 8, n. 13; unde et Murray (*loc. cit.*, n. 165) utrumque hunc locum ex Suarez allegat ad hanc quaestionem recte determinandam.

Eadem claritate statum quaestionis proponit Valentia sive in 2. 2, d. 1, q. 1, punct. 7, quaest. 4, *Sexta Eccl. proprietas:* sive in *Analysi fidei cath.*, s. 1, l. 6, c. 4; ubi sic loquitur: « Primum igitur, non usque adeo ipsi volumus Ecclesiam esse conspicuam, ut censeamus aut oculis cerni, aut evidenti ratione intelligi posse ipsam etiam Ecclesiae quasi essentiam et veritatem, aut etiam proprietates eius omnes. Non enim arbitramur palam aspici, aut evidenter cognosci posse, quod ulla congregatio sit revera coetus recte colentium Deum, et Sancto Spiritu gubernetur, et sanctitate, vera fide, aliisque donis affecta sit. Imo vero haec in illa ipsa congregatione hominum inesse, quae vera est Ecclesia, non nisi obscura fide credimus... Sed neque rursus cum Ecclesiam dicimus visibilem esse, usque adeo parum esse visibilem dicimus, ut solum contendamus ex hominibus constare, qui per se, cum sint praediti corpore, sensibus pateant. Hoc enim nemo, qui modo sit homo, sciatque homines, quorum sine controversia Ecclesia est coetus, sensili atque adspectabili ex corpore esse constitutos, in dubium revocare potest. *Sententia igitur nostrae assertionis haec est: evidenter posse omni saeculo conspici et internosci, et quasi digito demonstrari congregationem aliquam hominum, de qua possit ac debeat unusquisque firma fide... credere, quod sit vera Ecclesia* ». Advertatur praeterea hos theologos sibi obiecisse solvendam eamdem illam Brentii difficultatem, quam supra ex Bellarmino retulimus.

His adiungendus est Stapleton, qui quaestionem sub his terminis et tam distincte non proponit, ut a Valentia et Suarez vidimus esse propositam; sed tamen argumenta eius in hoc ipsum manifesto tendunt. Nam in suis controversiis (contr. 1, l. 2, c. 6) probat Ecclesiam debere esse visibilem quia id necessarium est ut fideles certo amplectantur fidem Ecclesiae, eiusque praeceptis secure obtemperent; quia incorrigibiles fratres Ecclesiae denuntiandi sunt, quod nisi sciatur quae sit Ecclesia, ridiculum esse ut a Salvatore iuberetur; quia necessarium est ut ab omnibus haereticorum conventibus vera Ecclesia distinguatur, sive ut illi qui iam fideles sunt non abducantur a fide, sive ut infidelibus et paganis aditus ad eam patere possit. Quibus omnibus profecto ostenditur formalis Ecclesiae visibilitas seu discernibilitas. Eamdem omnino doctrinam proponit in opere cui titulus: *Relectio scholastica et compendiaria principiorum fidei doctrinalium*, contr. 1, *De Ecclesia in se*, q. 3, a. 1.

Sed non opus est ut ad investigandam in hac re Bellarmini mentem ad alios theologos confugiamus; ipse enim et *veram* Ecclesiam ait esse visibilem (*loc. cit.*, c. 12, initio), et ad visibilitatem eius probandam inter alia proponit, ut supra vidimus, argumentum quod ducitur ex necessitate ingrediendi Ecclesiam ut salutem aeternam consequamur; quae omnia nisi de formali visibilitate intelligantur, nullum sensum habere possunt.

Quod vero de Bellarmino ostendimus, idem quoque affirmandum putamus de aliis non paucis auctoribus, qui a Murray (*loc. cit.*, n. 164) dicuntur deficienti quadam ratione de visibilitate Ecclesiae esse locuti. Primo loco adducit Stapleton, de quo ex dictis patet quid sit tenendum. Adducuntur quoque Billuart, Kilber, Charmes, Sylvius, Nat. Alexander, aliique. Sed Billuart quaestionem his verbis proponit (*De regulis fidei*, d. 3, a. 3): « Quaestio est de visibilitate praesenti Ecclesiae per oculos corporeos, cum iudicio et certa persuasione quod sit Ecclesia Christi; *alioquin foret visibilis materialiter et non formaliter sub ratione Ecclesiae,* sicut v. g. qui videret leonem nesciens quid sit leo, videret quidem animal quod est leo, sed non videret formaliter sub ratione leonis ». Et Kilber (*De principiis theol.*, n. 96): « *Vera*, inquit, Christi Ecclesia visibilis est *et discerni potest* ». Charmes (tract. *De prolegomenis*, q. 4, a. 1) sic habet: « Vera Christi Ecclesia visibilis est non tantum eo sensu quod oculis intuentium pateat, hoc enim modo nulla est aut fuit unquam haereticorum secta, quae aspectabilis non fuerit, *sed praecipue quod inter omnes alias sectas per totum orbem singulari quadam et eminenti perspicuitate omnium oculis prae-*

fulgeat ». Sylvius autem (contr., l. 3, q. 2, a. 1) et Nat. Alexander (*De symbolo*, q. 2, a. 10) probant Ecclesiam esse visibilem tum quia frater incorregibilis denuntiari iubetur Ecclesiae, quae nisi visibilis et conspicua sit, adiri nequeat; tum quia est omnibus necessaria ad salutem; quae prae se ferunt visibilitatem formalem [1].

6. — Nunc autem ostendendum restat quomodo solutio Bellarmini satis faciat propositae difficultati, quin necessarius sit recursus ad doctrinam de possibilitate scientiae et fidei quod unam eamdemque veritatem.

Primum vero advertimus auctores non paucos, quibus doctrina de possibili simultate scientiae et fidei est satis cara, eam nihilominus huic nostro proposito non applicasse; quod argumento quidem extrinseco, sed non prorsus inepto, indicat eam non spectare ad rem praesentem. Et sane, ut nemini ignotum est, Suarez tenet posse aliquam veritatem credi ab homine qui prius per demonstrationem eam cognoverit. Qua tamen doctrina minime utitur in hac quaestione, sed adhibet eamdem illam solutionem, quam ex Bellarmino audivimus. En verba Suarez: « Sicut Thomas vidit et credidit, quia, ut ait Gregorius, aliud vidit et aliud credidit, ita nos videmus quidem Ecclesiam videndo exteriora signa et vera Ecclesiae testimonia, credimus autem internam pulchritudinem et formam eius ». *De fide*, d. 9, s. 9, n. 7 in fine. Et in *Def. fidei*, l. 6, c. 8 in fine: « Videtur (Ecclesia), inquit, quoad personas ex quibus constat, creditur autem quoad veram fidem, sanctitatem et alia dona divina... Item videtur per signa sensibilia, creditur autem ut in se per spiritualem et invisibilem formam constituitur. Denique *videtur in ratione credibilis, creditur autem in ratione veri et supernaturalis obiecti* ». Idem dicatur de Toledo (in 2, 2, q. 1, a. 10, controv. 3 ad 5); Mendive (t. 1, p. 305); Palmieri (*De Rom. Pontifice* [3], p. 28 et 38) [2]. Quorum omnium explicatio est aliud videri in Ecclesia, et aliud credi. « Sicut Apostoli videntes Christum

[1] Notatum volumus totam doctrinam de visibilitate Ecclesiae, sicut etiam solutionem celebris difficultatis, quae nos nunc occupat, videri nobis recte propositam a Murray: a quo proinde non discedimus in ipsa doctrina, sed tantum in explicanda mente Bellarmini (aliorumque), quam videtur praedictus auctor non esse bene assecutus.

[2] Ait certe Palmieri (*ib.*, p. 28) nihil impedire quominus id quod visibile est, sit quoque obiectum fidei: nam idem pluribus diversis motivis cognosci posse. Huic tamen solutioni ut soli verae non insistit: imo vero, ea potius solutione uti videtur, quae in reipsa nihil differt ab ea quam dederant Bellarminus, Suarez, Toledo, Mendive, aliique plurimi: ut ipsum legenti patere potest.

sub ratione humanitatis credebant illum esse Deum, quia sub ratione divinitatis eum non videbant; ita etiam fideles videntes Ecclesiam Christi possunt credere eam esse divinitus institutam et sanctam; quia hoc oculis non cernitur, *sed evidenter tantum credibile* ostenditur ». Sic Mendive, *loc. cit.*

7. — Inspiciamus igitur quomodo Apostoli aliud videbant in Christo, scilicet, humanitatem eius, et aliud credebant, scilicet, divinitatem; ut exinde ad nostrum intentum declarandum manuducamur.

Ad primum autem quod attinet nulla est difficultas; videbant enim Apostoli Christum hominem sicut alios homines, eumque ita videbant ut, ex eius lineamentis externis et notis individuantibus, ab aliis omnibus hominibus discernerent; neque ad hanc discretionem faciendam ulla ratione necessarium erat ut cognoscerent illum hominem esse Deum. Sicut etiam nos ex documentis evangeliorum ut mere historicis, et seposita omni eorum auctoritate divina, possumus omnino determinate signare cognitione historica illum hominem, qui dicitur Christus Iesus; eodem scilicet modo quo determinamus Herodem, Pilatum, Apostolos et ita porro. Unicum discrimen inter nos et Apostolos hoc est, quod eis Christus Dominus notus erat non solum cognitione intellectuali, sed etiam corporali et sensibili per sensus externos; nobis autem non innotescit visione sensibili, sed ea visione intellectuali qua constat certa cognitio historica.

Quod vero Christus esset homo simul et Deus, hac ratione noverunt Apostoli: Affirmavit ipse se esse Deum, et hanc affirmationem probavit imprimis omni genere miraculorum. Quoniam vero miraculum est sigillum divinitatis, inde consequens erat eam affirmationem, qua Christus se Deum aiebat, esse simul affirmationem seu testificationem ipsius Dei. Huic tandem divinae testificationi innixi, affirmabant Apostoli Christum esse Deum. Hoc autem est fides; affirmatio nimirum innixa testimonio Dei loquentis. Igitur Apostoli divinitatem Christi fide accipiebant.

8. — Sed nonne, dices, Apostoli oculis suis videbant Christi miracula? Nonne autem ex miraculis colligebant eius divinitatem? Eam igitur non credebant, sed demonstrabant.

Respondetur ab Apostolis visa utique esse facta Christi miraculosa, eaque ut vera miracula ab eis intellecta fuisse. Ex quibus tamen non aliud immediate inferebatur nisi veritas affirmationis, qua Christus Dominus affirmaverat se esse Deum. Vel melius, ex miraculis inferebatur affirmationem illam esse signatam sigillatione divina miraculorum, seu esse simul affirmationem ipsius Dei. Uno verbo, ex miraculis col-

ligebant Apostoli existentiam seu factum revelationis divinae attestantis Christi divinitatem; quod non est colligere veritatem divinitatis Christi, sed tantum eius credibilitatem. « Adverte, ait Palmieri, ope miraculi non fieri evidentem intrinsecam naturam pro qua confirmanda adhibetur; hoc est quod dici solet, non haberi per miraculum evidentiam veritatis rei; sed evidentem fieri miraculo testificationem rei quae exigit fidem. Ratio est quia miraculum non est id ex cuius analysi colligere liceat veritatem rei, sed est tantum signum quocum nexa est necessario veritas rei. Hinc ratiocinio quidem uti potes ut ex miraculo demonstres aliquid esse verum; quia tamen certitudo conclusionis ex cognita auctoritate Dei testantis pendet, ideo affirmas conclusionem quia inniteris auctoritati Dei; actus autem quo aliquid affirmas auctoritati alicui innixus est fides. Quocirca intelligis conciliari simul evidentiam et fidem de eadem re, cum evidentia est credibilitatis; est enim evidens illud esse verum quod Deus testatur; quia vero id tenemus propter testimonium Dei, ideo credimus » (*Theol. nat.*, p. 313) [1].

9. — Neque solum illa duo conciliantur, sed demonstratio credibilitatis alicuius rei necessario fidei actum debet praecedere; quin tamen inde sequatur id quod creditur, fuisse prius scitum aut demonstratum. Secus enim, quandoquidem in omnibus dogmatis credendis credibilitas eorum prius certo probanda est, sequeretur haberi a nobis de omnibus quae credimus scientiam simul et fidem.

[1] Video hic multa in disputationem venire posse, quae tamen ab hac nostra quaestione sunt prorsus aliena. Primum est, utrum Apostoli, aliique discipuli qui cum Christo Domino in terris conversati sunt, cognoverint factum revelationis de Christi divinitate non solum certo, sed etiam evidenter, ita ut habuerint evidentiam quae dicitur in attestante. Alterum est, utrum cum evidentia in attestante possit componi actus fidei liber et sicut oportet ad iustificationem et salutem aeternam. Tertium est, utrum cognitis auctoritate divina et facto revelationis, utamur ad actum fidei discursu aliquo formali aut virtuali (quod verba Palmieri indicare videntur), an potius actum fidei perficiamus sine ullo discursu.

Dico haec omnia esse prorsus aliena a nostra quaestione: quod de hoc tertio puncto satis est manifestum. Idem quoque dicatur de altero et primo; nullus enim, credo, negabit ab Apostolis fuisse creditam divinitatem Christi fide salutari; nullus etiam negare audebit ante huiusmodi actum fidei eos habuisse iudicium certum credibilitatis, ex veris motivis haustum, inter quae miracula eminent. Haec sunt, et haec tantum, quae hic spectant ad nos. Ceterum, qui censeant fidem non cohaerere cum evidentia in attestante, ut non privent Apostolos fide in Christum, eis negabunt evidentiam in attestante; tenebuntque eos habuisse notitiam certam, sed non omni ex parte evidentem, de facto illo revelationis quo divinitus Christi Iesu revelata est.

Unde patet quomodo Apostoli in Christo aliud viderint, et aliud crediderint. Viderunt nempe humanitatem Christi; ad divinitatem autem quod attinet, viderunt quoque seu demonstrarunt *credibilitatem* divinitatis Christi, non vero eius *veritatem*. Quare, sicut veritatem humanitatis Christi reapse videbant, sic veritatem divinitatis non videbant, sed credebant.

His autem simillimus est processus quo nos pertingimus ad Ecclesiam Christi videndam atque credendam. Duplex nimirum in Ecclesia distinguendum est elementum, aliud quod spectat eius structuram externam atque socialem, aliud vero quod respicit eius internam rationem. Ad elementum externum, seu ad corpus Ecclesiae, pertinet, quod membra eius sint homines, quod sit ubique diffusa, quod simul cum hac universali diffusione, mirabilem servet unitatem in externa professione eiusdem fidei, in eodem sensibili sacrificio, in eisdem sacris ritibus sensibilibus, in subiectione omnium uni supremo capiti Episcopo Romano, successori Petri, etc. Cum praecedentia omnia conveniant illi Ecclesiae, quam Christus instituit, eique soli, coetus cui illa insunt erit vera Ecclesia a Christo instituta. Et sicut ex documentis historicis et geographicis distinguimus alias nationes ab aliis, et unamquamque earum in individuo signare possumus, sic etiam ex historia determinare omnino possumus quaenam sit Ecclesia quam instituit ille homo qui dicitur Christus Iesus, eamque discernere ab omnibus aliis quae ipsa non sunt. Sunt autem praedicta omnia sensibilia simul et intelligibilia; sensibilia quidem, quia externis quibusdam factis constant quae sunt obiectum sensuum externorum, maxime autem visus; intelligibilia vero, quia non solis sensibus externis vel internis ostendi potest quomodo Ecclesia per totum orbem diffusa sit, quomodo unitatem servet in professione eiusdem fidei, regiminis, sacramentorum, et ita porro. Cum tamen elementum hoc intelligibile inveniatur in re quadam sensibili, hac de causa totum obiectum dicitur visibile; ad eum modum quo etiam civiles societates dicuntur visibiles, quamvis in eis cognoscendis et discernendis non solum sensibus utamur, sed sensibus simul cum intellectu.

Sed praeter hoc elementum externum, quod dicitur corpus Ecclesiae, adest in ipsa elementum aliud invisibile et internum, quod auctoritate divina ac donis gratiae supernaturalis constat; illudque significamus cum dicimus Ecclesiae animam, vel etiam cum dicimus Ecclesiam sanctam. Est nimirum Ecclesia Christi praedita vera potestate, ut de iure omnibus praecepta imponat; est sancta, neque solum ratione membrorum, sed etiam ratione finis et mediorum, tum quia finis

ei divinitus institutus is est, ut homines ducat in supernaturalem finem vitae aeternae, tum ratione mediorum, inter quae primo loco veniunt sacramenta, quae sunt instrumentum efficiendae supernaturalis gratiae, per quam membra Ecclesiae sanctificentur. Et cum in symbolo dicitur: *Credo Ecclesiam sanctam*, proponitur credendum id quod pertinet ad animam seu sanctitatem Ecclesiae internam. Quapropter aliud videtur in Ecclesia, et aliud creditur; videtur nimirum eius pars externa et socialis, creditur autem pars interna et divina; videtur corpus Ecclesiae, creditur eius anima.

10. — Sed in contrarium statim difficultas obviam occurrit, Ecclesiam Christi veram non esse nisi eam quae supernaturalibus donis aucta est; ut ergo Christi Ecclesia determinetur, quod postulat eius formalis visibilitas, necessarium esse ut probetur quoque existentia illorum donorum, quae ad eius animam pertinent. Et certe probamus ac demonstramus Ecclesiam esse institutum divinum, eam esse sanctam sanctitate mediorum et finis; immo etiam, ad rem magis magisque declarandam uti solemus ea similitudine, quod, sicut in homine anima est invisibilis in se, quia tamen colligitur ex operationibus quae exterius apparent, totum hominem vere et simpliciter dicendum esse visibilem; sic etiam, quamvis animam Ecclesiae in se non videamus, quia tamen ex eis quae in Ecclesia cernuntur cum certitudine colligitur, totam Ecclesiam debere dici visibilem. Non ergo aliud videri in Ecclesia, et aliud credi; sed videri ac demonstrari illud ipsum quod creditur; nec proinde restare aliam solutionis viam, praeter eam quae indicata est de possibilitate sciendi ac credendi secundum diversa motiva unam eamdemque veritatem.

Quibus ut satisfiat, in memoriam revocandum est cuiusmodi sit demonstratio qua probamus dona interna gratiae quibus Ecclesia constat. Est nempe talis demonstratio qua non probatur ipsa rei veritas, sed sola eius certa credibilitas, ut supra dictum est cum ageretur de divinitate Christi. Et certe, ut probemus in Ecclesia dari ea dona quae ad eius animam pertinent, debemus uti libris sacris non quomodocumque inspectis, sed ut continentibus verbum Dei, ex cuius infallibili veritate accipimus quidquid pertinet ad ordinem supernaturalem. Quod vero in libris sacris contineatur verbum Dei, hoc, si de quibusdam tantum sacris libris sermo est, possumus scire ex praecognita divina Christi missione, atque ex verbis Christi legati divini: si vero de omnibus libris sacris agitur, illud cognoscimus ex infallibili magisterio Ecclesiae, ad quod probandum rursus ex evangeliis praenoscere oportet Christum esse Deum, vel saltem legatum divinum,

ut ex verbis Christi legati divini, demonstremus infallibilitatem Ecclesiae. Devolvimur ergo in eam viam, per quam ostenditur divina Christi legatio eiusque divinitas. Quae via cum ex supra dictis credibilitatem quidem nobis patefaciat divinae Christi missionis, non vero eius veritatem, quam fide credimus, manifestum est idipsum debere dici de illis omnibus quae spectant ad dona interna Ecclesiae, ea scilicet *videri in ratione credibilis, credi autem in ratione veri ac supernaturalis obiecti*, ut supra ex Suarezio audivimus.

Est et alia via qua probetur Ecclesiam esse institutum divinum, praerogativa infallibilitatis aliisque donis supernaturalibus auctum. Nimirum: Ecclesia Romana, cuius existentiam atque structuram socialem ex historia novimus, affirmat se esse infallibilem, esse insuper sanctam sanctitate interna mediorum et finis, in ea dari sacramenta quae gratiam supernaturalem producunt, et cetera eiusmodi quae spectant ad animam Ecclesiae. Huius autem suae affirmationis ea affert argumenta, quibus ostenditur haberi simul testimonium divinum de tali affirmatione; quod nihil aliud est quam ostendi credibilitatem divinae suae institutionis. Etenim « Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile » (Denz. Bann., 1794). Posita autem hac credibilitate certo cognita, nihil obstat quominus supra dicta Ecclesiae affirmatio de sua divina institutione divina fide accipiatur, immo ita accipienda est. Unde iterum patet quomodo in Ecclesia aliud videamus, et aliud credamus. Videmus quidem Ecclesiam *videndo exteriora signa* et *vera Ecclesiae testimonia*, credimus autem internam pulchritudinem et formam eius, ut ait Suarez ubi supra.

11. — Ad illam vero similitudinem quae afferri solet, animam nempe Ecclesiae in se invisibilem, videri et demonstrari per opera corporis eius, sicut anima hominis demonstratur ex operibus eius quae nobis apparent; dicimus eam non esse omni ex parte accommodate propositam. Cum enim ex operibus hominis probamus animam, opera sensibilia eorumque analysis nos ducunt immediate in cognitionem existentiae animae; neque enim ex eiusmodi operibus deducimus dari testimonium aliquod humanum aut divinum cui adhaerentes accipiamus existentiam animae, sed immediate ducimur ad admittendam animam, cuius proinde demonstramus veritatem, non vero tantum credibilitatem. Sed in casu nostro aliter se res habet, ut ex supra dictis satis manifestum videtur; cum enim inspicimus ea mira quae in Ecclesia

contingunt, ex eorum analysi non devenimus in cognitionem eorum quae spectant ad eius animam, sed in cognitionem *testimonii divini* de supernaturali institutione Ecclesiae, unde credibilia redduntur ea omnia quae de sua sanctitate, suisque supernaturalibus donis affirmat Ecclesia. Qua posita credibilitate, eorum omnium veritatem fide credimus.

Dici forte posset mira illa opera sensibilia Ecclesiae considerari posse et ut nos ducentia in cognitionem testimonii divini de supernaturali constitutione Ecclesiae, et ut *effectus* quidam mirabiles sunt, ex quibus proinde ad cognitionem mirabilis cuiusdam principii devenimus quod est in Ecclesia, et a quo praedicti effectus mirabiles ortum habent. Hinc igitur sanctitatem Ecclesiae eo modo a nobis colligi ex effectibus, quomodo demonstramus animam ex analysi operationum sensibilium hominis.

Ad quae respondemus, ex illis mirabilibus quae in Ecclesia sensibiliter ostenduntur concludi utique *in genere* ad aliquod principium superius in Ecclesia existens; quod vero *determinate haec et illa dona* in Ecclesia dentur, non posse exinde concludi. Et certe, ex ratiocinio indicato non sequitur finem Ecclesiae *hunc* esse, ut homines perducat ad visionem beatificam; neque etiam sequitur dari in Ecclesia Christi *haec* media sanctificationis quae sacramentis constant producentibus gratiam ex opere operato; sed haec omnia cognoscimus, quatenus deprehendimus in testimonio Ecclesiae haec sibi adscribentis, testificationem ipsius Dei. Et simile omnino quid contingit in Christo Deo-homine. Scilicet, ex operibus eius necessario inferre debebant Christi discipuli dari in illo quandam virtutem humanis viribus superiorem, non tamen inferre poterant ipsum illum hominem esse Deum, nisi in vi testimonii Christi Iesu, quod simul se prodebat ut testimonium Dei.

Longe ergo exactior est comparatio inter visibilitatem Ecclesiae, et Christi Dei-hominis visibilitatem. Christum Iesum esse hominem constantem animo et corpore, ratione praeditum, et similia quae pertinent ad eius naturam humanam, discipulis nota erant tum ex eius figura ac lineamentis externis, tum quoque ex operationibus humanis ipsius. Sed Christum esse Deum, Apostoli noverunt quoad credibilitatem quidem ex motivis quae dicuntur credibilitatis, quoad veritatem autem ex fide, ut supra diximus. Sic etiam, Ecclesiam esse societatem quamdam, omnino videmus; videmus enim eam multitudine hominum constare, qui in unum conspirant, videmus eius instituta, leges, poenas, auctoritatem visibilem cui omnes socii subiecti sunt. Haec autem omnia ita videmus, ut ex illis certo cognoscamus hanc,

non vero aliam, esse Ecclesiam quam Christus instituit. Et certe, ut respondeamus huic quaestioni: *Quaenam est vera Ecclesia Christi?* satis est sic respondere: *ea quae obedit Episcopo Romano.* Quod vero ille homo Iesus, Ecclesiae institutor, homo simul ac Deus sit, quod illud unum in quod omnia membra Ecclesiae conspirant sit supernaturalis finis hominis in visione Dei consistens, quod ad illum finem obtinendum adsint in Ecclesia supernaturalia media tanto fini proportionata, haec omnia, inquam, videmus quoad eorum credibilitatem, credimus autem quoad eorum veritatem.

Nunc autem *vera* Christi Ecclesia non tantum est societas quaedam, sed est *divina* societas constans illis supernaturalibus donis quae indicata sunt. Recte ergo Bellarminus in loco supra citato: « Videmus. inquit, eum coetum qui est Ecclesia; sed quod ille coetus sit vera Christi Ecclesia, non videmus, sed credimus. Vera enim Ecclesia est quae profitetur Christi fidem. Quis autem evidenter scit nostram fidem esse Christi? ». Neque alia est doctrina doctoris Murray; qui *loc. cit.*, n. 168 ait: « Ecclesia vera, reduplicative, seu ut Ecclesia vera spectata, est obiectum fidei, conc.; alio modo spectata, nego ». Et paulo post (n. 174): « Evidentia enim illa (motivorum scilicet quibus probamus veritatem Ecclesiae Christi) non probat proxime et immediate Ecclesiam catholicam esse veram, sed proxime et immediate probat testimonium existere divinum id testificans: deinde propter hanc testificationem, id est, propter auctoritatem Dei, creditur res testata, scilicet, Ecclesiam esse veram. Signa enim illa sese produnt ut manifestum opus manus Dei in Ecclesia, eam defendentis, firmantis, amantis, ditantis, id est, plane testificantis eam esse suam veram Ecclesiam. Seu, aliis verbis, sunt signa credibilitatis testimonii Dei: per ea demonstratur et discernitur adesse hoc testimonium; et propter testantis auctoritatem creditur obiectum testificatum ».

Ad id quod dicit Bellarminus in verbis nuper allatis, nobis evidenter non esse notum utrum fides nostra sit fides Christi, haec advertimus: Ad veram fidem, id est, ad eam fidem quae supernaturalis est ac necessaria ad iustificationem et salutem aeternam (haec enim est *vera* Christi fides), requiritur primo ut homo illud ipsum corde credat quod profitetur exterius; seu requiritur ut eius fides non sit ficta. Sed praeterea requiritur etiam ut sit supernaturalis et utilis ad salutem. Iamvero, quod fides membrorum Ecclesiae non sit ficta, id ex professione externa eiusdem optime scire possumus; quamvis enim unus vel alter possit dissimulare fidem eamque hypocrite profiteri, id tamen a moribus hominum universim alienum est; ideoque in tanta

hominum multitudine, profitentium actibus externis fidem Christi, possumus certo colligere eos generatim loquendo illud ipsum corde sentire quod ore promunt, seu scire possumus cum certitudine fidem nostram non esse fidem fictam; quod quidem singulis nostrum ex testimonio conscientiae notum est. Quod vero ulterius ea sit *vera Christi fides*, id est, fides supernaturalis et sicut oportet ad iustificationem et salutem, pertinet ad ordinem supernaturalium donorum; ideoque veram Christi fidem eodem illo modo cognoscimus quo generatim nobis innotescunt in Ecclesia ea quae pertinent ad eius sanctitatem internam et supernaturalia dona; quae scimus quidem et videmus quoad eorum credibilitatem, quoad veritatem autem credimus. Et hoc quod attinet ad existentiam verae fidei universim in Ecclesia Christi. Si enim de singulis sermo est, id, seposita speciali revelatione, singulis nostrum notum esse non potest nisi eo modo imperfecto quo quisque valet cognoscere se gratiam Dei esse consecutum.

12. — Ex praecedentibus planum esse videtur, praeter ea quae in Ecclesia visibilia sunt ac reapse videntur, alia dari dona invisibilia; quae proinde non videmus, sed credimus. Ubi interim advertimus nihil referre ad propositum utrum ea quae videmus, realiter distinguantur ab eis quae credimus, an vero distinguantur sola ratione. De facto quidem realis adest distinctio inter ea; non enim socialis atque exterior structura Ecclesiae realiter identificatur cum eius donis internis. Sed tamen, etiamsi sola adesset distinctio rationis, vere omnino diceretur aliud videri in Ecclesia, et aliud credi. Sicut cum a philosopho demonstratur existentia Dei veri et unius, et a christiano creditur Pater, Filius et Spiritus Sanctus, aliud certe demonstratur de Deo, et aliud creditur, etsi « quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina » (Lat., IV, c. 2; Denz. Bann., 432). Distinctio enim rationis cum fundamento in re, quae datur inter naturam divinam et singulas personas, satis est ut natura divina et persona Patris nobis offerant diversas rationes obiectivas, quae sunt quod nos totidem veritates distinctae, distinctis quoque propositionibus exprimendae. Alia est quaestio, quae ad praesens intentum non pertinet, utrum illa veritas existentiae veri Dei et unius, quam philosophus demonstrative cognovit, possit ex diverso motivo credi ab eodem illo philosopho qui prius eam scientifica demonstratione percepit [1].

[1] Obiter hic notamus quaestionem hanc non recte proponi si quaeritur: utrum idem obiectum possit ab eodem intellectu sciri et credi sub diversis respectibus. Nihil enim vetat quominus idem obiectum materiale sub alio

Sed ut ad rem nostram redeamus, constat ex dictis eas veritates quae animam Ecclesiae spectant, a nobis non demonstrari, sed credi; eas autem quae corpus, videri omnino ac demonstrari. Unde sequitur quaedam esse in Ecclesia credita quae non demonstrantur; et proinde doctrinam de possibilitate simultatis scientiae ac fidei quoad unam eamdemque veritatem, non esse sufficientem ad praesens intentum.

13. — Sed ultimo quaeri potest, utrum ea ipsa quae sunt visibilia in Ecclesia, credi debeant, an non. Si enim credenda proponuntur ac sunt, habemus aliquid saltem videri in Ecclesia quod simul creditur, et sic necessariam esse ex hac parte doctrinam quae sustinet eamdem propositionem posse ex diversis motivis sciri simul et credi.

Respondemus primo quaestionem praesentem potissimum agere de difficultate a protestantibus mota contra *visibilitatem* Ecclesiae ex eo quod in symbolis *credenda* dicatur. Iamvero symbola dicunt credendam *sanctam catholicam Ecclesiam*: vel etiam *unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* (cfr. Cavallera, *Thesaurus doct. cath.*, n. 262, Parisiis, 1920). De sanctitate autem iam satis dictum est, eam a nobis non videri, sed credi. Quapropter ex hac parte ea doctrina non est necessaria. Quid autem de alia triplici proprietate? Idem respondendum putamus quod de ipsa sanctitate. Et certe, si de unitate agatur, intelligenda est unitas in eadem *vera* fide, et etiam in aliis quae hic enumerare opus non est. Vidimus autem quomodo *veram* fidem esse in Ecclesia non sciamus, sed credamus. Cumque catholicitas unitatem includat, de hac proprietate idem quod de unitate dicendum est. Restat

respectu sciatur, et sub alio diverso credatur, quatenus eadem realitas potest multis modis considerari, quorum unum demonstrative capio, alium vero non capio, quem proinde alterum fide tenere possum. Sic Dei omnipotentia, sapientia, aeternitas, libertas, aliaque attributa absoluta, sunt realiter idem, nec differunt nisi ratione cum fundamento in re. Quae rationis distinctio sufficit ut illa attributa, quoad se prorsus identica, sint tamen quoad nos totidem veritates distinctae, distinctis quoque propositionibus exprimendae. Quare non sufficit unum illorum probare ac demonstrare, ut cetera omnia censeantur demonstrata. Unde qui probat ratione naturali Deum esse aeternum, potest forte ignorare ipsum esse omnipotentem, liberum, omniscientem, et ita porro. Poterit igitur talis homo scire idem obiectum, nempe Deum, sub uno respectu, illudque idem obiectum sub alio respectu credere; neque in hoc, ut censeo, ulla est disputatio inter doctores. Disputatio autem tunc incipit, cum investigatur utrum illud ipsum attributum divinum, quod prius ratione demonstrative cognovi, possim quoque credere (si revelatum est). Ideoque quaestio est, utrum eadem propositio, eadem veritas, possit credi ab illo intellectu, qui prius eamdem illam veritatem seu propositionem demonstrative cognovit.

apostolicitas, quae non est sola materialis series Romanorum Pontificum Petro succedens, sed apostolicitas formalis: id est, successio in primatu, seu in ea auctoritate quam Christus voluit Petro eiusque successoribus Romanis Episcopis communicatam. Nunc autem, si in antecessum non probaverimus missionem Christi divinam, vel, ea seposita, ipsius Ecclesiae missionem divinam, non possumus loqui de vera auctoritate primatus in Petro et successoribus eius. Poterimus quidem ex evangeliis ut libris historicis, aliisque documentis humanis, poterimus, inquam, exinde evincere in eis sermonem esse de Petri primatu, ac de eius perpetuitate in Episcopis Romanis. Ut vero sciamus eos non esse sermones vacuos, sed quibus reapse significetur realis auctoritas primatus per Christum Petro collata et in Rom. Pontificibus iugiter perseverans, iterum indigemus vel divina Christi missione, vel Ecclesiae divina missione prius ostensa. Sed horum utrumque credibile quidem ostendimus, verum autem esse fide accipimus. Idem igitur de formali apostolicitate dicendum. Ut ergo satis fiat protestantium difficultati, doctrina illa quae in medium adducitur de possibili simultate scientiae et fidei quoad unam eamdemque veritatem, non solum non est sufficiens, sed neque etiam ulla ex parte necessaria esse videtur.

Respondemus praeterea nobis non apparere quidnam eorum quae de Ecclesia videntur, aut evidenti demonstratione probantur, sit propositum ut fide divina credendum.

Et certe, auctores illi a quibus sustinetur possibilitas simultatis scientiae et fidei quoad unam eandemque veritatem, non id probare solent ex eo quod credamus eas ipsas veritates quas de Ecclesia videmus, sed aliis omnino argumentis utuntur, ut passim videre est. Cfr. Pesch, t. 8, n. 404 sq.; Mazzella, *De virt.*, n. 394 sq. (ed. 4, 1894); Schiffini, *De virt.*, n. 78; Mendive, t. 4, p. 466; Wirc., *De fide*, n. 211; Lahousse, *De virt.*, p. 107; Brouwer, *De fide*, p. 247 (Lovanii, 1880); Harent, in *Dict. theol. Vacant*, t. 6, p. 458 sq.; Honoratus del Val, t. 2, p. 663; Franzelin, *De Deo Uno*, thes. 9; Scheeben, *Dogmatik*, t. 1, p. 304; Wilmers, *De fide*, n. 204 sq. Hic postremus auctor ex eo quod « intellectus actu fidei attingere potest obiectum idem, quod simul scientia evidenter cognoscit » (*ib.*, n. 204), infert tamquam corollarium, « fide divina credi posse hanc Ecclesiam individuam et visibilem esse veram Ecclesiam a Christo institutam » (*ib.*, n. 215). Sed hoc ipsum ostendit praedictum auctorem ad suam generalem thesim de simultate scientiae et fidei probandam non devenisse ex eo quod credimus de Ecclesia id ipsum quod de illa videmus; nequit enim assumi velut medium demonstrationis ad aliquid ostendendum, illud

ipsum quod exinde veluti corollarium infertur. Ceterum, dum explicat Wilmers illud corollarium, haec habet: « Hanc Ecclesiam visibilem esse veram Ecclesiam non minus fide divina credere possumus, quam B. Petrus Ap. credere potuit et teste Christo propter Dei testimonium credidit, hunc visibilem filium hominis esse Filium Dei vivi ». Iamvero manifestum est, Christum esse *filium hominis*, seu esse hominem, a B. Petro Apostolo non fide aliqua, sed vera visione sensibili et intelligibili fuisse cognitum. Sed eumdem Christum esse *Filium Dei*, S. Petrus *teste Christo propter testimonium Dei* credidit, ut ait P. Wilmers. Hinc igitur non idem vidit Petrus et credidit, sed aliud vidit (Christum hominem) et aliud credidit (Christum Deum). Id praeterea exinde confirmari potest, quod Wilmers, *loc. cit.*, citet Bellarminum, l. 3, *De Eccl. militante*, c. 15, ubi habetur ea ipsa solutio, quam in hac discussione defendere conati sumus (cfr. supra n. 3), quamque praedictis verbis egregii theologi, Patris Wilmers, denuo roboratam videmus. Ad mentem enim ipsius id dicere oportet quod, sicut B. Petrus aliique Apostoli viderunt Christum hominem, Christum autem Deum crediderunt, sic etiam nos videmus quidem Ecclesiam humanam societatem, a Christo homine fundatam; ipsam vero esse societatem divinam ac supernaturalem, a Christo Deo-homine institutam, non videmus sed credimus.

GABRIEL HUARTE S. I.

Conspectus hodiernae philosophiae in Hollandia.

Magnus est numerus eorum qui in Hollandia philosophiam, magno honore hac aetate affectam, studiis suis prosequuntur; rem ita esse apparet non solum ex eo quod multi de quaestionibus metaphysicis libros ediderunt, multi occasione data de iis orationem habuerunt, sed etiam quod paucis ante annis erecta est schola ad philosophiam, saltem modernam, colendam unice destinata eoque consilio praesidiis omnibus parata.

Quo in studio philosophiae sese manifestat apud acatholicos inopia atque indigentia veritatis; communiter homines, ii praesertim qui ingenii cultu gaudent, requirunt principia altiora quibus vitam humana natura dignam agant et totius mundi spectabilis rationem sibi reddant. Materialismus desiit; et quidem non tantummodo homines scientifici (nam eos qui pseudo-scientificis theoriis vulgus ignarum et rude in

errores crassos inducunt, silentio praeterimus) doctrinam materialismi non amplius propugnare solent, sed etiam, quod maioris est momenti, spiritus materialismi, qui antea mentes plurimorum invaserat, magis magisque evanescit. Finis suprasensibilis et immaterialis respicitur; et philosophice inquiritur in causas et vitae humanae et mundi universi.

Ut aliquo saltem modo principia innotescant quae in colenda philosophia apud ascholasticos valeant, notandum est Hollandiam, quia inter populos cultos et potentes sita est, ab his in philosophia dependere atque ex eius apud illos progressibus fructus percipere. Unde est quod et Pragmatismus et Bergsonianismus et Hegelianismus aliaeque doctrinae apud philosophos huius regionis magnam vim habent absque studio et amore cuiuslibet nationis; quae doctrinae (quippe quod cum natura moribusque hollandicis nimis pugnaret) non immutatae suscipiuntur: philosophi nostri principia ab extraneis recepta suo quisque modo elaborant vel etiam, postquam eorum doctrinas diligenter cognoverunt, systemata propria excogitant.

Eandem ob rationem quaestiones alibi motae animos multorum qui hic habitant occupant; sic de psycho-analysi freudiana, de theoria relativitatis quam Einstein propugnat plures libri editi sunt; multae elucubrationes in variis periodicis scriptae, quarum aliae hasce theorias impugnant, aliae iis favent; haud pauci in studium historiae philosophiae incumbunt, et quidem non minus historia antiquitatis quam posteriorum aetatum eorum interest; alii demum philosophiam indicam et theosophiam colunt. Hoc pacto de plurimis quaestionibus philosophicis fervido studio disputatur.

Sunt vero etiam qui corpus doctrinae construunt; inter eos tres viri prae ceteris auctoritate pollent ducesque sunt multorum, prof. G. Bolland, dr. J. Bierens de Haan et prof. G. Heymans.

Prof. Bolland in universitate Leidensi metaphysicam docet. Ipse haud dubie magno ingenio praeditus qua verbis qua scriptis strenue doctrinam hegelianam propugnavit. Non est in hac regione qui sicut prof. Bolland ad philosophiam colendam animos excitaverit, nec forsan apud exteros qui eodem acri studio hegelianismum defenderit; quo pacto ad errores perniciosos idealismi disseminandos magnopere contulit. Non est cur hoc loco conspectum eius doctrinae exhibeamus, quia iure merito gloriatur se ducem suum Hegel fideliter sequi. Utrum autem in singulis a magistro dissentiat necne controverti licet, sicut etiam de facto controvertitur. Cum vero conspectus diversarum doctrinarum in universim hic indicandus sit, hanc quaestionem missam facimus. Hoc tantum addatur, cum tanta auctoritate valuisse magna

ex parte ex eo quod linguam vernaculam miro modo simul et efficacissimo adhibuit; qui eum in hoc imitari conati sunt, misere defecerunt. In posterum ipse Bolland in philosophiam magnam vim habere non videtur; etenim iam aetate provectus officio quidem professoris adhuc fungitur, vix autem hisce ultimis annis novum aliquod opus in lucem edidit.

Secundo loco mentionem faciamus Dr. Bierens de Haan ut philosophi potentis. Hic quamvis etiam viva voce, praesertim vero suis scriptis amplissimum nomen consecutus, animos multorum quorum philosophiae interest ad se convertit. Tum in duobus periodicis (Tijdschrift voor Wijsbegeerte, onze Eeuw) quae et ipsum ut moderatorem habent, elucubrationes typis mandare pergit, tum in duobus operibus (*De Weg tot het Inzicht*, 3e druk, 1920. *Wereldorde en Geestesleven*, 1919) nuper editis doctrinam suam metaphysicam exposuit. Propagat quendam idealismum intellectualem, monisticum, pantheisticum simul et valde impium; quamquam in non paucis aliorum doctrinam, praesertim hegelianam, stringit, systema proprio sigillo signatum elaboravit. In methodo quam sequitur idem occurrit vitium propter quod Hegel merito a scholasticis reprehenditur: magis sollicitus est de systemate construendo et de interna eius cohaerentia stabilienda, quam de nexu ponendo systema inter et facta: diffuse disserens et disputans facta cito missa facit, obliviscens doctissimas disputationes ne in ordine logico quidem quidquam valere nisi in ordine ontologico firmissime innitantur. Sicut indicavimus, auctor hic non in omnibus doctrinam hegelianam sequitur. Ipse fatetur [1] discrimen praesertim in hoc esse: secundum Hegel Ens absolutum per evolutionem sese evolvens, ex sese prorsus vacuum esse ab omni nota positiva omnemque formam successive acquirere; secundum ipsum hoc ens, quod ratione eius naturae psychicae saepissime Ideam appellat, ex sese plenitudinem omnis esse, esse ineffabile, habere: in necessaria huius entis activitate mundum spectabilem suam realitatem acquirere. Unde aliud discrimen: secundum auctorem citatum realitas mundi respectus est ipsius Ideae, dum e contra alii hegeliani ante eum docuerant, ens absolutum respectum mundi esse.

Principia suae doctrinae B. d. H. exposuit in operibus: *De Weg tot het Inzicht*, et *Wereldorde en Geestesleven*, praeterea in pluribus elucubrationibus periodicorum; ex iis ulterius evolutis exordiens varia alia problemata philosophica tractavit, ita ut integram doctrinam me-

[1] Cfr. *De Weg tot het Inzicht*, p. 243 sqq.

taphysicam explicet: non tantum igitur quaestiones quas philosophia scholastica in critica et ontologia, sed etiam quas eadem doctrina in aliis tractatibus movet, B. d. H. suo modo ponit et solvit. Quadam autem praedilectione iterum iterumque redit ad eas quaestiones secundum quas homo ethice suam vitam instituit; sic quoque hac in doctrina sese manifestat indigentia ea quae hac in regione multorum animos exagitat, tendentiam dico eam qua homo quaerit finem in bonis suprasensibilibus et spiritualibus obtinendum. Multum autem dolendum quod auctor ille qui aliorum vult esse dux, Deum personalem reiicit mentemque humanam cum deitate identicam facit. Hinc nil mirum eum doctrinam scholasticam non tantum negligere, verum etiam data occasione despectu prosequi.

Inter duos philosophos citatos et cl. G. Heymans, professorem metaphysicae in universitate Groningana sat magnum viget discrimen. Quamquam praecipua sua opera germanice edidit, in Hollandia tamen non pauci eum sequuntur, tum quia nostrates avide scripta legunt a concive alibi typis mandata, tum quia ille munere professoris fungens doctrinam suam propagat et opuscula alia et elucubrationes pro periodicis paratas lingua vernacula scripsit. Notissimum est eum esse defensorem strenuum psychomonismi; hanc autem doctrinam defendens adhibet methodum diversam ab aliis philosophis qui hegelianismo imbuti sunt. Dum enim hi facta sive vulgari cognitione acquisita sive scientiis explorata nimis negligunt, cl. Heymans, sub influxu sane positivismi ex adverso modum excedens, unice methodum scientiarum positivarum ad quaestiones philosophicas solvendas vult applicare. Hoc consilio facta conscia seu facta circa quae psychologia experimentalis versatur, et ipse explorat et ad inquisitiones metaphysicas adducit: simul attendendo ad alias scientias positivas inquirit utrum nexu inter earum leges et leges psychologicas posito ad ulteriores magisque remotiores conclusiones pervenire liceat.

Praeter tres citatos philosophos alii essent nominandi ut F. Orrt et Ph. Kohnstam, nisi in hoc primo conspectu philosophiae tantum praecipuorum virorum mentionem faceremus. Idem autem animus si non apud omnes, saltem apud plerosque ostenditur, animus incredulorum qui ut Deum personalem reiiciant et sese supra conditionem creaturae ditioni divinae penitus subiectae extollant, facta evidentissima obiectivitatis cognitionis negant; et sic totam suam doctrinam in arena instabili aedificantes vere inexcusabiles facti sunt.

Quare eo magis laudandi sunt qui inter catholicos toto corde veritati inserviunt mentesque multorum illuminant. Quamquam plures

ad doctrinam scholasticam propagandam contulerunt, duo inter ceteros omnes eminent: prof. dr. J. de Groot O. P. et prof. dr. J. Beysens, sacerdos. R. P. de Groot ab episcopatu neerlandico universitatis Amstelodamensis, approbante eiusdem moderamine, professor constitutus multum apud acatholicos aestimationem philosophiae scholasticae auxit, potissimum quidem eo quod sua animi magnitudine iis omnibus qui eius consuetudine utuntur gratissimus est. Verum etiam indefesso labore et mira eruditione philosophiam perennem studiosis universitatis magnopere commendat sive eam privatim coram paucis discipulis sive publicis in lectionibus docens. In nonnullis quoque operibus (*Denkers over Ziel en Leven*, 1917, Bussum; *Denkers van onzen Tijd*, 2e druk, 1918, Bussum) quasdam quaestiones philosophicas laudabiliter tractat. Tandem doctrinae S. Thomae egregiam operam praebuit eo quod vitam eius typis mandavit eamque ante oculos omnium posuit.

Prof. J. Beysens cui a moderamine universitatis Ultraiectensis ad philosophiam docendam aditus datus est, de eadem hac in regione propaganda optime meritus est, cum lingua vernacula integrum cursum philosophicum scripserit. Opus hoc destinatum est iis qui serio in studium philosophicum incumbunt. Eminet in hoc tum quod auctor profunde doctrinam quam suam fecit exponit, tum quod in doctrina modernae philosophiae optime versatus errores in ea contentos solide refutat; deficit vero in claritate styli. Non obstante hoc defectu plures partes operis denuo hisce annis typis mandatae sunt, qui exitus in regione quae limitibus angustis circumscripta est et cuius incolarum maior pars professionem catholicam respuit, sane felicissimus est.

Simul eius successus aliis qui veritatem diligunt et zelo animarum inflammantur, incitamento sit ut erroribus perniciosis longe lateque hac in regione grassantibus commoti, praedecessorum vestigia premant. Animae multorum veritate valde indigent; et quaevis in lingua vernacula quaestionum philosophicarum explanatio, dummodo solida sit, a pluribus avide legitur. Utile est, si falsitas doctrinarum subiectivisticarum exponatur scriptisque diffametur; utilissimum, si vera philosophia solide dilucidatur et divulgatur. Dolendum enim est quod multo maior est numerus eorum qui errores disseminant quam qui veritatem docentes animos hominum ad Deum reducant [1].

Oudenbosch, mense septembri 1921.

LEONARDUS STEINS BISSCHOP S. I.

[1] Praesenti nota iam impressa nuntium accepimus de morte prof. Bolland

De gratuitate praedestinationis secundum concilium Valentinum.

Canon tertius concilii Valentini haec habet: « Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam, et praedestinationem impiorum ad mortem; in *electione* tamen *salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum bonum;* in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere iustum Dei iudicium »[1].

Prima fronte (si verba ex historicis adiunctis evulsa, prout iacent, sumuntur), iuxta Patres huius concilii *electio salvandorum* in signo priori ad praescientiam operum salutarium collocari videtur. Quin immo, ex mente eiusdem concilii electi a reprobis hoc differre, atque distingui videntur; quod in electis *gratuita bonitas divina* bona merita praecedit, dum contra in reprobis *mala merita* iustum iudicium Dei antevertunt.

Quaeritur: num haec sit recta ac genuina huius canonis mens et intelligentia? Potestne revera ex auctoritate huius Synodi *gratuitas electionis ad gloriam coelestem praecisive spectatam efficaciter probari?* Loquiturne Concilium de *tali* electione? Quo sensu et *cur* iuxta Valentinos Patres in electione salvandorum *misericordia Dei praecedit* meritum bonum?

Respondeo: Ex auctoritate concilii Valentini omnimoda gratuitas electionis ad gloriam coelestem seorsim consideratam probari nequit: nam: 1° Secundum mentem synodi Valentinae in electis misericordia divina imprimis *opera naturaliter bona* praecedit. 2° Praecedit etiam *quaevis opera salutaria,* sed *quatenus* electi misericorditer *ad universam seriem gratiarum a prima usque ad ultimam* praedestinantur. 3° Electio salvandorum, de qua concilium, *non est electio ad gloriam coelestem seorsim consideratam*, sed electio *ad vitam supernaturalem* in Christo Iesu.

Primum assertum probo ex scopo principali synodi Valentinae.

S. Remigio, episcopo lugdunensi, praesuli, auctori et redactori canonum concilii[2], quatuor capitula « concilii Carisiaci et XIX capitula Scoti

[1] Mansi, *Collectio Conciliorum*, t. 15, cl. 4 D: Denz. B., 322.

[2] Cfr. C. J. Hefele, *Conciliengeschichte*, IV B., Freiburg, 1860, pp. 184-190, § 456.

Erigenae vehementer suspecta erant [1]. Timuit enim, ne in can. 1° synodi Carisiacae: « Deus autem bonus et iustus elegit ex eadem massa perditionis *secundum praescientiam* suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam » [2], semina pelagianae haeresis et errores Scoti Erig. furtim propagarentur. Adeoque c. 4 « De Tenenda Scripturae Veritate » sollicite quaerit: secundum qualem praescientiam fit electio? Quid Deus praescit, eligendo et praedestinando? Utrum opera *naturaliter* bona, quae electi *ex semetipsis, ex suis viribus* in Adam debilitatis et gratia destitutis habere possunt? Si Deus secundum praescientiam *talium* operum eligere supponitur, sensus canonis 1i erit manifeste haereticus [3]. Sollicitudo S. Remigii de recta intelligentia 1i canonis, a Hincmar redacti, eo vel magis augebatur, quod tunc temporis sparsa iam erat doctrina *Scoti Erigenae*, de « *vigore* naturali » nostrae libertatis respectu boni salutaris: qui vigor etiam per peccatum Adae extingui non potuit. Scotus revera, teste S. Prudentio [4], Pelagii, Coelestii eorumque sequacis ac defensoris acerrimi Iuliani totum veluti spiritum in se hausit et in suo libro *De Praedestinatione* pelagianae venena perfidiae recoxit [5]. Merito ergo a S. Remigio inculcabatur: homines in omni meritorio actu misericordia Dei et gratia praeveniente opus habere: ut ad Deum, finem ultimum actibus vere, perfecte, salutariter bonis tendere queant [6].

Ad 2m et 3m ***assertum***. Sed ***supponamus***, quod non improbabile est, secundum concilium Valentinum ***simpliciter omnia opera***, tum naturaliter honesta, tum salutaria, per misericordiam divinam in electione praeveniri! Sanciturne in tali suppositione sententia theologorum gratuitatem electionis ad gloriam seorsim adstruentium ex auctoritate huius concilii? Sancitur: sed si in canone 3° de electione et praedestinatione ***ad gloriam coelestem praecisive spectatam*** sermo fit et si ***talis*** electio, ***talis*** praedestinatio, et ***talis dumtaxat***, omnino gratuita esse affirmatur ac in signo priori ad praescientiam divinam ***cuiusvis*** meriti, etiam ex gratia

[1] Cfr. Mansi, t. 15. Conc. Val., can. 4 et 6, cl. 5, C. D., cl. 6, D. E.

[2] Cfr. Mansi, t. 14, 920 D.

[3] Cfr. M. P. L., t. 121, 1091, 1092.

[4] Cfr. S. Prudentius, *De Praedestinatione contra I. Scotum*, Praefatio et insuper cc., 1, 4 et 8 eiusdem libri M. P. L. 115, 1010-1013; 1045-1078, 1099-1118.

[5] Magister Florus diacon. lugdun. arguit Scotum pelagianae haeresis: cfr. *Liber Adversus Ioann. Scotum*, cc. 4-8, M. P. L. 119, 124-157.

[6] Cfr. S. Remigii, *De tenenda Scripturae veritate*, cc. 10, 11, 12, M. P. L. 121, 1110-1118; *Liber de tribus epistolis*, c. 5, cc. 21-23, 37, 38. M. P. L. 121, 997, 998; 1022-1027; 1048-1051.

acquisiti. Atqui concilium Valentinum *non loquitur de tali praedestinatione* (i. e. ad gloriam seorsim !); sed de praedestinatione et electione *ad universam oeconomiam gratiae et salutis* in Christo Iesu. Ergo thesis illorum theologorum decreto huius concilii non est sancita. *Probo minorem* a) *ex verbis concilii* et b) *e S. Remigio.*

Ad id salvandi eliguntur, ad quod electi praedestinantur. Atqui iuxta Concil. electi praedestinantur *simpliciter ad vitam* supernaturalem. Ergo salvandi eliguntur *simpliciter ad vitam* supernaturalem: quare electio salvandorum ex mente concilii non est ad gloriam *praecisive*, sed simpliciter ad vitam supernaturalem inchoandam per gratiam, coronandam per visionem. *Prob. ultim. min. subs.*: « Fidenter fatemur *praedestinationem electorum ad vitam* ». *Vitae* in electis opponitur « *mors impiorum* ». Mors vero duplex est: *principiative* in peccato Adae, *terminative* in damnatione.

b) *Prob. min. e S. Remigio.*

Optimum commentarium ad rectam intelligentiam canonum Concil. reliquit S. Remigius in suis operibus. Breviter ergo quaedam principia ex eius doctrina de electione et praedestinatione in memoriam revocabo.

α) *Primum principium:* vel signum rationis; *cardo* et *radix* totius doctrinae sic effertur: Post peccatum Adae omnes homines, etiam ii, qui salvabuntur, *etiam electi condemnati erant:* « filii irae », « massa damnata » [1].

β) *Secundum principium:* vel signum rationis: electio et praedestinatio. A massa damnata secernuntur quidam; i. e. ab aeterno « Opifice » « vasa misericordiae » formantur [2]. *Discretio, ereptio* e massa damnata est *electio:* seu translatio a sorte originalis damnationis in sortem liberationis [3]; vel: extensio « mystici funiculi » inter duas civitates [4]. A massa damnata discreti, vocantur *electi*, qui duo signacula in fronte portant: aeternae *divinae gratiae* praeordinationem et *piam ab omni iniquitate infidelitatis et pravitatis* emundationem [5]. *Praedestinatio* autem electorum definitur: divinae erga eos *gratiae praeparatio;* hac electi segregantur a massa damnata [6].

[1] Cfr. « Absolutio cuiusdam quaestionis », « De generali per Adam damnatione omnium et speciali per Christum ex eadem ereptione ». M. P. L. 121, 1067-1071; « De Tenenda Scripturae veritate », cc. 7, 8. M. P. L. 121, 1097-1110.

[2] « De tenenda », c. 7. M. P. L. 121, 1097-1102.

[3] « Absolutio ». M. P. L. 121, 1069 et 1098.

[4] « De tenenda », c. 7. M. P. L. 121, 1097, 1098.

[5] Liber de tribus ep., c. 33. M. P. L. 121, 1541 A.

[6] Liber de tribus ep., c. 29.

« *Electio* ergo *salvandorum* » secundum S. Remigium *in recto* secum fert *gratiam absolutionis* a reatu peccati originalis, seu *gratuitam gratiam* Servatoris [1].

Praedestinatio electorum formaliter definitur; ut *gratiae praeparatio*. Quae cum ita sint; cum electio et praedestinatio tunc temporis [2] ita definiatur: nil mirum, si secundum concilium Valentinum (cuius canones redigebat S. Remigius), in electione salvandorum *misericordia* asseritur *praecedere* omne meritum bonum. Et quia Patres huius concilii terminologia Remigiana utebantur, certe de electione et praedestinatione ad gloriam *seorsim* non loquebantur.

P. Ladislaus Lohn S. I.

[1] M. P. L. 121, 1070, cfr. 1002 A, 1012, 1013, 1036 C.

[2] Eadem signa rationis, eadem definitio tum electionis tum praedestinationis reperitur in scriptis coetaneorum conferatur: *S. Prudentius Trecensis* eppus. « Epist. ad Hincmarum et Pardulum », c. 3. M. P. L. 115, 975 D, 976; De Praedestinatione contra Ioann. Scotum » (passim).

Magister *Florus diaconus* lugd. « Sermo de Praedestinatione », M. P. L. 119, 97, 98; « Liber Adversus Ioann. Scotum », c. 2, c. 11. M. P. L. 119, 112, 164-177.

S. Lupus abbas *Ferrariensis:* Ep. 128 ad Dominum Regem. M. P. L. 119, 602, 603; Ep. 129 ad Hincmarum. *Ibid.* cl. 606-608; « Liber de tribus quaestionibus », M. P. L. *Ibid.* cl. 119-621, 648; « Collectaneum de tribus quaestionibus ». *Ibid.* 647-666.

Ratramnus corbeiensis monachus : « Liber de Praedestinatione »; praesertim l. II, M. P. L. 121, 45-80.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Bulletin de théologie ascétique et mystique [1].

1. L'histoire de la *Spiritualité chrétienne* [2] associe, par sa nature même, les avantages des hagiographies et ceux des traités didactiques. Elle est histoire, elle est doctrine, elle est prédication aussi. Cette richesse fait son intérêt, mais cette complexité la rend difficile à écrire. Un essai général n'avait jamais été tenté. M. Pourrat, supérieur du grand séminaire de Lyon, l'a osé. Il y a remarquablement réussi.

Evidemment des spécialistes, qui n'étudieraient qu'un écrivain ou une époque, pourraient multiplier d'autres citations où la pensée se compléterait et se nuancerait. La spiritualité du Nouveau Testament, celle de Jésus et des Apôtres, est résumée en cinquante-trois pages: si pleines soient-elles — et elles le sont — elles ne détailleront pas tout ce que l'ascétisme chrétien et la pastorale continuent à goûter en cette source première. Peut-être la gradation aurait été mieux marquée, si, d'accord avec la chronologie, l'enseignement de l'Evangile de saint Jean avait suivi l'enseignement de saint Paul. Le voyant de Patmos, l'apôtre *théologien* fait pénétrer, après saint Paul, dans des profondeurs nouvelles de l'amour du Verbe Incarné: son Apocalypse, passée sous silence, apparaîtrait comme le plus sublime de ces poèmes extatiques où les grands amis de Dieu éclairent de splendeurs célestes les obscurités des épreuves de la terre, et, malgré les souffrances, tressaillent de joie reconnaissante parce que, au ciel, l'Agneau immolé reçoit des Saints, qu'il béatifie, un hommage parfait d'adoration aimante.

Quatre cents pages déroulent ensuite huit siècles de pensée chrétienne, de celle qui soutint la vie intérieure et l'effort vers la sainteté. La place faite à la spiritualité des Martyrs, par exemple, ou

[1] Certaines de ces recensions paraîtront un peu tardives, le lecteur cependant préfèrera les trouver groupées en un tableau d'ensemble. D'autres suivront à moins lointaine échéance. Nous ne mentionnons pas les excellentes revues spéciales, signalées dans nos répertoires bibliographiques.

[2] Tome I: *Des origines de l'Eglise au Moyen Age*. Paris, Lecoffre, 1919 (cinquième édition, 1921), in-12, XII-502 pages, 10 Frs.

au *De vita contemplativa* de Pomerius — parait bien restreinte. Mais l'ensemble est d'un théologien, d'un érudit, d'un directeur d'âme, d'un prêtre vraiment pénétré lui-même de l'esprit de prière et expert à en inspirer le goût. Les pages 170-1 ordonnent les textes en vue d'une thèsè, au moins étrangère à la pensée des ascètes anciens: le lecteur en tire l'impression que l'antiquité chrétienne conseillait à l'âme avide de perfection la vie sacerdotale *plutôt* que la vie monastique. Saint Jérôme et Cassien, les seuls cités, auraient bien protesté. Ils souhaitaient, en fait, comme toute l'Eglise, que le prêtre dépassât en vertu les moines non ordonnés, et ils l'en pressaient souvent avec d'âpres menaces; mais l'apprentissage de la *perfection* se faisait par la pratique de la vie monastique. Cette conception et ce souhait exercèrent une influence considérable sur la discipline: l'Orient ne voulut pour l'épiscopat et n'admet encore que des moines, l'Occident étendit à tous ses clercs majeurs le vœu monastique du célibat, mais sans imposer celui de pauvreté. Un Augustin et un Grégoire-le-Grand, avec d'autres, souhaitaient réduire tous les clercs aux obligations et aux observances de la vie monastique. L'Eglise ne sanctionna jamais cette tendance radicale, mais elle se réjouit que le Saint-Esprit lui suscite constamment des formateurs de groupes sacerdotaux, qui tendent à la perfection par une vie plus pauvre et plus dépendante. Même pour le clergé diocésain, l'institution primitive des chapitres, celle des Séminaires et les essais répétés de congrégations sacerdotales (à vœux ou à promesses transitoires ou durables) s'inspirent du même principe. Si le clergé séculier devient, en tout ou en partie, une famille religieuse, au plein sens du mot, il est évident que, pour ce religieux prêtre, les obligations et les secours dépasseront de beaucoup l'état du moine qui n'accèdera jamais au sacerdoce. Un autre point de vue cependant distinguera encore la vocation du « religieux diocésain » et celle du « religieux pontifical ». Nous en reparlerons plus loin.

2. M. l'abbé Pourrat vient de donner une suite à ce premier volume: *La Spiritualité chrétienne. — II. Le Moyen Age*[1]. Malgré les

[1] Librairie Lecoffre, Gabalda éditeur, 1921, in-12, xi-521 pages, 10 Frs. Les corrections techniques ont été signalées avec une remarquable érudition par le P. M. Viller S. I. dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1922, t. III, pp. 72-81.

mérites du premier, ce cadet nous paraît supérieur: plus lumineux, mieux aéré, plus pénétrant. Est-ce seulement parce qu'il est moins tassé? Quatre petits siècles, depuis l'entrée de saint Bernard à Citeaux, jusqu'à la floraison des *Frères de la Vie Commune* au XVe siècle. L'auteur prend le loisir de présenter, avec détails précis, les diverses écoles de spiritualité: les fils de saint Benoît, avec et après saint Bernard, voire contre lui à Cluny; les Frères Mineurs et les Prêcheurs; les Victorins avec l'admirable synthèse de Richard dans son *Benjamin major*; l'auteur de l'*Imitation* et les Chartreux. Les mystiques allemands et les anglais, ceux des Pays-Bas avec Ruysbroeck et Thomas a Kempis, les saints et saintes d'Italie qui s'épanouissent dans toutes les écoles, ceux d'Espagne et ceux de France, tous sont analysés et jugés avec exactitude et piété. Faites lire ce volume aux non-catholiques, qui pensent que l'Eglise Romaine, toute juridique, étouffe la pensée ou dessèche le cœur. Regards d'aigles, comme ceux de saint Thomas ou ardeurs séraphiques de saint Bernard et de l'école franciscaine, se retrouvent partout, à des degrés divers. Une direction méthodique était déjà présentée par ces grands maitres de la contemplation, comme l'échelle par où l'âme s'élève en correspondant à la grâce, tant que Dieu ne l'emporte pas lui-même à des hauteurs où elle semble contempler déjà la lumière increéée. Les solutions sur l'Union mystique sont empruntées aux maitres eux-mêmes. Un chapitre sur la spiritualité orientale et sur les discussions byzantines de l'hésychasme aurait heureusement complété cette histoire et sans doute éclairé certaines déviations des pseudo-mystiques occidentaux.

3. L'histoire de la spiritualité chrétienne est mise sur la voie d'un réel progrès par le livre d'un prédicateur connu dans toute l'Allemagne depuis vingt ans pour le succès de ses missions. Ces succès mêmes et sa piété apostolique envers le Sacré-Cœur firent confluer vers le P. Carl Richstätter S. I. une multitude d'informations inédites sur le culte du Cœur de Jésus dans l'Allemagne du Moyen-Age. Il publie les résultats de ses enquêtes dans deux volumes intitulés: *Die Herz-Iesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*[1]. Le cadre, ainsi déter-

[1] Paderborn, Bonifacius Druckerei, 1919, t. I, xvi-204 p.; t. II, xvi-285 p., sans indication de prix.

miné dans le temps et l'espace, est souvent dépassé : même avant l'appendice, nous trouvons des témoignages des XVI[e] et XVII[e] siècles, ceux aussi des mystiques de Suisse, des Pays-Bas, ou d'ailleurs comme le B. Ruysbroek, vicaire à Sainte Gudule de Bruxelles, avant de se retirer dans la solitude voisine de Groenendael. Ne nous plaignons pas de cette richesse. Elle ne peut qu'encourager les chercheurs de tout pays à relever partout les vestiges anciens de cette dévotion au Sacré-Cœur. Ils abondent. Encore faut-il ne pas les confondre avec toute représentation ou invocation du Cœur divin. Le P. Richstätter remarque lui-même (t. II, p. 237 sqq.) que souvent l'amour du Père éternel fut symbolisé par le Cœur. En outre, par le souvenir de saint Ignace d'Antioche, le Théophore, et par celui de saint Augustin, le cœur chrétien, pénitent ou aimant, était souvent conçu et, parfois du moins, figuré comme enchâssant le Christ crucifié. Certains jugements devraient donc être revisés ou prouvés : à commencer par la gravure qui ouvre le tome I. Luc Cranach, si tôt après inféodé à Luther comme caricaturiste, y représente-t-il le Cœur *de Jésus*, en mettant « à gauche les gouttes de sang qui sortent de la blessure de droite » ? (t. II, p. 108 sqq.) ou bien figure-t-il les larmes intérieures du cœur pénitent et désormais brûlant d'amour pour l'hôte intime ? Une critique plus rigoureuse accroîtrait encore la valeur de cette enquête historique, entreprise naguère pour toute l'Eglise par les PP. de Franciosi et Bainvel, et si fructueusement poursuivie pour l'Allemagne par le P. Richstätter. Que du moins dans le culte du Cœur de Jésus, tout ce qui n'est pas charité chrétienne disparaisse ! La piété et la vraie apologétique pratique ont beaucoup à tirer de pareils livres.

4. La retraite prêchée à ses prêtres par Son Em. le cardinal Mercier, en 1917, est un « appel aux âmes sacerdotales » vers la *Vie Intérieure* [1], « la seule qui vaille d'être vécue » (p. XIII). L'amour de ses prêtres, le respect de leur sacerdoce, le désir passionné de leur haute sanctification, voilà l'esprit qui inspire ces pages. « Agréez, leur dit-il, cet humble travail, où j'ai déposé ce qu'il y a de plus intime en mon âme ». Cette intimité de l'âme du grand cardinal émeut même

[1] Bruxelles, Action Catholique, 1920 (deuxième édition), in 8-carré, XXIV-492 pages, 5 Frs.

les plus profanes, quand il leur est donné de l'approcher: ils estimaient la sagesse du philosophe, ils admiraient le courage éloquent du juste, ils entrevoient soudain dans ce grand évêque ce qu'est un homme de Dieu. Mais quand il s'adresse aux âmes consacrées à Dieu, à ses prêtres surtout, le cœur s'ouvre et déborde: « Dieu s'abaisse vers l'âme et l'attire, l'âme se laisse captiver et unir à Dieu » (p. XXIII).

Les plus hautes vérités de la Dogmatique s'animent, et, dans un langage simple et pénétrant comme celui de l'Evangile, elles deviennent vie, lumière, chaleur. Auditeurs et lecteurs redisent volontiers la parole des disciples d'Emmaüs: *Cor nostrum ardens erat.* « Notre désir serait de pousser les disciples de la théologie vers la spiritualité, et les âmes spirituelles vers la dogmatique » (p. XIX). La vie divine en elle-même et sa communication aux hommes, voilà le thème général de cette retraite. Approchez-vous du Christ, qui est cette vie: après nous l'avoir méritée, son Cœur la répand sur le monde, il la répand par vous, prêtres! Soyez donc purs, saints, unis à Dieu, *parfaits*. L'Ecriture et la philosophie, l'histoire et l'expérience personnelle s'associent aux Pères et aux Saints, à saint Augustin, à saint Thomas, à saint François de Sales, pour élever l'intelligence vers les grandes contemplations et pour solliciter l'âme vers l'union mystique: « Appel de l'Esprit-Saint et de l'âme, son épouse, au Christ notre Dieu: Viens! ». Pourquoi les prêtres ne s'offrent-ils pas tous et tout entiers, comme le suggère le bénédictin I. de Kastel (et non Albert le Grand) dans le *de adhaerendo Deo*, ou comme saint Ignace de Loyola dans le *Suscipe*? (p. 138 sqq.).

Cet élan peut-il s'arrêter? Le prêtre jugera-t-il que son état et son ministère lui interdisent de tendre à la perfection et de vouloir l'atteindre? Bien au contraire, ils lui en font un devoir. Le cardinal rappelle cette vérité à ses prêtres, il écarte les préjugés lâches ou paresseux, il glorifie le sacrement de l'Ordre: à ce don divin les Congrégations, dites laïques, ne peuvent opposer, préférer ou égaler leur cadre de vie régulière et le mérite de ses détachements réels. Ce zèle éloquent s'exprime en formules qu'il ne faut ni déformer, ni trop presser [1]. Par conversation et par correspondance, Son Eminence

[1] Celle-ci, par exemple: « Il suffit qu'elle [la perfection] soit chez ce dernier [le moine] un programme de vie, une espérance, tandis qu'*il est de rigueur qu'elle soit chez lui* [le clergé séculier] *une réalité accomplie* » (p. 183).

daignait nous exprimer son regret que certaines adhésions trop empressées eussent — nous citerons son texte — « altéré sa pensée, en se plaçant à un point de vue autre que le sien ». Le cardinal n'entendait point dire que la vie religieuse rassemble les égoïstes pieux uniquement occupés de leur salut individuel, tandis que le prêtre séculier, plus religieux que personne, refuserait, lui, d'oublier le prochain.

Le plus reclus des solitaires doit, au moins par la prière, observer le second commandement, semblable au premier, aimer le prochain, se dévouer au salut des âmes. Cependant, dit saint Thomas, « maius est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari... Sic ergo summum gradum in religionibus tenent, quae ordinantur ad docendum et praedicandum » (2ª 2ªᵉ, q. 188, a. 6). De ce principe une application légitime peut être faite au ministère du clergé séculier. Amoindrit-elle l'importance du droit pontifical de l'exemption ? Non, elle la souligne plutôt. En effet, puisque le bien est *eo divinius quo universalius*, une conclusion s'impose : même si tout le clergé d'un diocèse s'organisait en famille religieuse, avec les engagements des trois vœux, même alors il n'acquerrait pas encore cette disponibilité plus universelle, cette apostolicité plus aisément « catholique » qui peut, au service direct du Saint Siège, dépasser le limites d'un diocèse.

Ces réflexions et les retouches de texte qu'elles osent suggérer, s'inspirent d'un souhait de grande diffusion pour ce livre, où tant de pages — vraiment admirables — élèveront le prêtre à goûter la « vie intime de la Sainte Trinité » et tout le mystère de la grâce qui la communique aux âmes.

Une réalité *accomplie* ? De rigueur ? Le séminariste ne pourrait donc avancer aux Ordres, l'évêque les conférer, que si la perfection était réalité accomplie ? Les canonistes sursautent, mais qu'ils se rassurent. Le prédicateur ne prétend point édicter là un texte législatif. Pas plus que quand il s'écrie : « Le prêtre, qui devient religieux, ne contracte pas d'obligations plus élevées... ; *son obligation à la perfection ne s'est pas accrue* » (c'est nous qui soulignons, ici comme plus haut). « Les religieux, dit le Code, sont tous tenus aux obligations communes des clercs » (canon 592), et ils en assument d'autres : « praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia servanda » (can. 487). Le mot *plus élevées* sauve cette partie de la proposition. Le cardinal ne prétend corriger ni l'usage ni le Code qui définit le religieux (can. 488, § 7). Des prêtres « diocésains », pour devenir « religieux », devraient se concerter, puis prononcer les trois vœux de religion, après avoir consulté le Saint-Siège (can. 492).

5. Cette grâce nous vient par Marie. Agréant les demandes du cardinal Mercier, le Saint-Siège lui accordait de pouvoir célébrer, dès 1921, la fête de Marie Médiatrice. Les termes de cette concession en garantissent l'extension rapide à tout l'univers. Très opportune donc, la mise au point par le R. P. Bainvel, de deux études antérieures sur *Marie, Mère de grâce* [1]. La première, due au R. P. de la Broise, contribuait depuis vingt-cinq ans à préciser le problème théologique de la médiation mariale; la seconde, écrite par le P. Bainvel en 1902, présente un exposé vigoureux des preuves et conclut qu'une définition dogmatique, possible, doit être préparée par la collaboration de tous les fidèles. Une Introduction d'une vingtaine de pages apporte à la thèse le suffrage de S. E. le cardinal Billot. Les pièces de ce livre sont juxtaposées et non fondues: après l'Introduction du cardinal, une préface du P. Bainvel, puis une note preliminaire de deux pages, puis une Introduction du P. de la Broise: en tête de la seconde partie, une entrée en matière; enfin, après les conclusions, six appendices d'une trentaine de pages; l'unité n'y gagne pas, mais la répétition renforce l'impression et la conviction.

6–7. Marie mène à Jésus, le culte de la Mère remonte jusqu'au Fils. Elle est distributrice des grâces, le Christ seul est « cause efficiente de toute grâce », et c'est vers lui, vers l'unité de son corps mystique et de sa vie que Marie nous attire. Don Columba Marmion O. S. B., abbé de Maredsous, s'est inspiré de cette idée pour grouper ses conférences spirituelles sous le titre *Le Christ, vie de l'âme* [2]. La première édition parut en 1918, avec une préface de S. E. le cardinal Mercier; le 10 octobre 1919, Sa Sainteté Benoit XV adressait à l'auteur une lettre très élogieuse. Les éditions se succèdent rapidement. Sur la huitième, une traduction italienne [3] a été publiée, en 1921. Fidèle, elle mérite tous les éloges dus à l'original. La piété la plus pénétrante s'y trouve associée à une doctrine ferme et claire; elle

[1] Paris, G. Beauchesne, 1921, xxx-144 pages. 4 Frs.

[2] Abbaye de Maredsous (Belgique); et Paris-Rome, Desclée, 9e édition xxiv-638 pages, 1920, Frs 7,50.

[3] *Cristo, vita dell'anima*, 1921. Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », xxiv-594 pag., L. 20. Les tables y ont été abrégées, et c'est regrettable.

ne peut que gagner, à se trouver ainsi ramenée vers les grandes vérités de l'amour divin. La théologie est plus riche que toutes les sentimentalités, pour alimenter la prière et pour embraser l'âme de ce feu surnaturel que le Christ vint répandre sur terre. L'*économie* des desseins divins, suivant la formule des Pères, est de relier l'humanité, première, puis réparée, à la félicité de la Trinité. Or le Christ, modèle unique, appelle les hommes à l'union adoptive, il les y élève par le fruit de la Rédemption, par sa grâce, il les y engendre dans l'Eglise leur Mère. Toute la doctrine de ces pages se déroule, vraie et belle. Souhaitons toutefois une correction. Il est dit (p. 125): « L'Eglise invisible, ou l'âme de l'Eglise, est plus importante que l'Eglise visible »; et on la décrit comme « la société sainte et invisible des âmes qui participent, par la grâce, à la filiation divine du Christ, et forment le royaume... C'est ce que saint Paul appelle le corps du Christ...., son corps mystique ». Il n'y a point, à proprement parler d'Eglise invisible, et l'*âme* de l'Eglise ne doit pas s'identifier tout simplement avec *le corps mystique*. Depuis saint Paul [1], la doctrine catholique est constante, et Léon XIII la rappelait en une phrase nerveuse, dans son Encyclique de 1897 sur le Saint-Esprit: « Hoc affirmare sufficiat quod, cum Christus sit caput Ecclesiae, *Spiritus S. sit eius anima* ». L'Esprit-Saint, voilà l'âme invisible de l'Eglise visible et le corps mystique, c'est précisément *la société visible, en tant qu'animée par le Saint-Esprit* [2]. Ne revenons pas à la terminologie

[1] Le P. PRAT expose cette *Théologie de saint Paul* avec sa précision ordinaire: « L'âme du corps mystique, c'est l'Esprit-Saint; la tête, c'est la personne adorable de Jésus-Christ. Non seulement l'Esprit-Saint habite dans l'Eglise et dans chacun des justes, comme dans son temple, mais il y est comme un principe de cohésion, de mouvement et de vie » (t. I, p. 419 dans les anciennes éditions; pp. 360-1 dans la septième édition refondue de 1920. Il faut lire tout ce chapitre III, *L'Eglise corps mystique du Christ*, et, au t. II, les pp. 408-420).

[2] Les thèses VII et XXX, dans nos *Theologica de Ecclesia* (2 vol., deuxième édition, 1920 et 1921) groupent les preuves de cette doctrine capitale. La thèse VII (t. I, pp. 95-100) prouve que « Ecclesia *visibilis* iure dicitur et honoratur Christi capitis *corpus mysticum* »; la théorie protestante des deux Eglises, avec les inexactitudes de Harnack, avait été exposée et rejetée antérieurement (n. 60, pp. 85 sqq.). La première partie de la thèse XXX s'énonce ainsi: « Corpus Ecclesiae Spiritus S. vivificat » (t. II, pp. 234-238).

fallacieuse, où Luther, contre la tradition, distingua, puis opposa, deux Eglises, l'une visible et l'autre invisible. C'est à l'Eglise visible que l'Esprit-Saint, âme *vivificatrice* (ζωοποιόν) de l'Eglise, relie — par une action mystérieuse et parfois indiscernable — des membres qui semblent disjoints et que leur ignorance invincible excuse, comme le rappelait Pie IX, de toute faute formelle. Un rappel précis de ces vérités enrichirait aussi le paragraphe III du sixième entretien (p. 164 sqq.), il donnerait l'unité aux excellentes remarques qui y sont semées.

Les entretiens de la seconde partie glorifient d'abord la foi, fondement de la vie chrétienne, et le baptême « sacrement d'adoption divine et d'initiation chrétienne »; puis, après avoir signalé la nécessité et les moyens de *mourir au péché*, ils s'étendent avec raison sur la manière de *vivre pour Dieu*. Les âmes gagneront beaucoup à lire ces pages, à les relire, à les méditer: spiritualité de vie, de progrès, bien conforme à celle du Christ: « Ego veni ut *vitam habeant* et *abundantius* habeant ». Cette vie, due au *sacrifice* eucharistique, du Calvaire et de l'autel, le *pain de vie* l'entretient: elle s'épanche alors tantôt en union liturgique avec la *Voix de l'Eglise-Epouse*, tantôt dans l'entretien filial avec le Père céleste dans le seul à seul de l'oraison [1].

Les trois derniers entretiens traitent de la *charité fraternelle*, de la *Mère du Verbe Incarné*, de notre avenir comme *cohéritiers du Christ*. Ils sont dignes du reste de cette ouvrage, très beau et très bon

8. La spiritualité catholique apparait aussi, en belle lumière, dans un autre livre bénédictin *The Christian Mind* [2], écrit par Dom Anscaire Vonier, abbé de Buckfast. Dix-sept chapitres, courts et clairs,

[1] Cet entretien sur l'*Oraison* exprime, avec l'esprit de paix bénédictin, la doctrine commune, à laquelle ce grand Ordre dans son ensemble restait attaché, même lorsque des voix isolées jetaient en son sein des paroles de discorde. Dom Marmion loue saint Ignace, comme « un grand maître de la vie spirituelle, arrivé à un haut degré de contemplation et rempli des lumières de la grâce et de l'expérience »; il lui emprunte une formule, pour garantir la liberté de l'Esprit-Saint, et il se rencontre ainsi avec le R. P. de Maumigny qui attachait à ce point une extrême importance.

[2] London, Herder, 1920; in-8°, VIII-212 pages, 5 shill.

énoncent des points de vue divers sur le Christ et sur l'esprit chrétien. L'auteur vise surtout à grouper des réflexions pieuses, qui ramènent toujours l'âme vers des pensées de foi. C'est la seule unité de son livre, elle peut suffire. L'esprit chrétien nous habitue, en effet, à savoir, sur toutes choses et à tout propos, regarder et juger comme Dieu regarde et juge. Des logiciens purs seraient déconcertés, des contemplatifs trouveront beaucoup à méditer et à goûter.

9. Ce goût de la vérité, un prêtre de l'Oratoire Giulio Bevilacqua s'efforce de le renouveler, parmi la jeunesse instruite, par ses élévations sur les Evangiles: *La luce nelle tenebre* [1]. Une préface du P. Ag. Gemelli a tôt fait d'éveiller la sympathie pour l'auteur, en expliquant l'origine de son livre. Apôtre des étudiants à Brescia, le P. Bevilacqua fut mobilisé: lieutenant, puis prisonnier, il soutint la détresse physique et morale de ses jeunes compagnons de misère, en leur rendant l'attrait de la foi: il fit vraiment briller *la lumière parmi les ténèbres*. Sa manière rappelle celle du P. Doncœur, un apôtre français des mêmes milieux. Leurs ouvrages s'inspirent du même amour des âmes et du même esprit: porter l'attention, au plus tôt, vers Notre-Seigneur par l'Evangile. Onze chapitres, quatre cent soixante pages commentent — à la façon du Père Faber — le prologue de saint Jean. Ce sont des *élévations*. La poésie y porte la piété, une conviction chaude fait fondre la glace des préjugés. A chaque page, des réminiscences scripturaires donnent à la pensée un aspect plus saisissant. Des citations de Péguy ou de Musset voisinent avec celles de saint Augustin; le P. Léonce de Grandmaison ou le P. Gemelli y triomphent de Strauss, de Loisy, de Renan. C'est un livre vivant. L'auteur connait bien la jeunesse italienne à laquelle il s'adresse, il l'aime, il lui rendra grand service, parce que son livre a tout juste le degré d'élan et la mesure de profondeur qui convient à ces âmes si vives, si chaudes, si promptes à comprendre et à aimer.

10. Elle trouvera, cette jeunesse, un bel exemple à imiter dans les *Memorie Religiose* de Giuseppe Toniolo [2]. Comme le remarquent les éditeurs, l'âme s'y révèle vraiment sœur de celles d'Ozanam, de

[1] Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1921, xiv-458 pag. L. 12.
[2] *Ibid.*, 1919, xiv-114 pag., L. 2,25.

Contardo Ferrini, du comte de Mun, de Léon Harmel. La préface a été écrite par un des meilleurs élèves de Toniolo, le professeur Ant. Boggiano Pico. Sa lecture rappelle les pages émues et émouvantes de M. Georges Goyau sur M. Ollé-Laprune. Le chrétien y apparaît, ferme dans sa foi bien éclairée, dévoué à son époque et à son pays qu'il sait comprendre, très humble, mais sachant promener sur l'univers un regard vraiment catholique: *Travailleurs de tous les pays, unissez-vous dans le Christ!* Ses résolutions, les extraits de son journal spirituel, ses notes de retraite dénotent, comme son règlement de vie, une âme profondément et *intelligemment* unie à Dieu. Messe et méditation quotidienne, communion fréquente, récitation du chapelet, pratiques de mortification, récollection du mois, retraite annuelle; mais surtout « camminare il più possibile alla presenza di Dio con grande umiltà e confidenza ». Cette note d'humilité et de confiance se retrouve partout; elle dirige ses relations de famille, de société, de fils et serviteur de l'Eglise; elle inspire les dix résolutions, vraiment remarquables, qui concernent l'étude [1].

Cet effort constant était mis, comme toute sa vie spirituelle, sous la protection de la sainte Vierge, de saint Joseph, des saints Anges, de saint Thomas d'Aquin, de saint François de Sales, de saint Ignace de Loyola, de saint François, de saint Louis. C'est une belle âme de laïque, priant et laborieux, qui se révèle au lecteur. De tels livres ont plus qu'une valeur d'édification, ils sont une apologétique vivante: faites-les lire à des incroyants honnêtes, recommandez-les, ces vies de laïques, à des chrétiens protestants ou orthodoxes, et l'argument de la transcendance catholique commencera à se révéler à eux. L'évêque du pieux et docile sociologue, Mgr Bagnoli, a raison de louer, en cet *umilissimo*, « cette hauteur de perfection chrétienne » et d'en attendre un grand profit pour la jeunesse de son diocèse.

[1] En voici quelques fragments: « 1. Con la grazia del Signore, sacrificare in essi i miei gusti, la mia curiosità, le mie idee: per non cercare e adempire in essi che la volontà del mio Signore..... 2. Mi dedicherò pertanto in particolare alla preparazione dei miei corsi *generali* di economia: a tutto il resto (e agli stessi studi *speciali* economici) in via secondaria... 6. Operare *senza angustia*, ma *fare molto, fare sempre*, continuamente, senza guardare indietro o troppo innanzi, fare *coraggiosamente: purificando* tale operosità con le intenzioni... 10. In tutto questo lavoro mentale serbar la maggior *serenità di spirito* ».

11. Une traduction italienne et un commentaire de l'opuscule, connu sous le nom de *Méditations de saint Augustin* [1], voilà ce que le prêtre Luigi Michielin présente modestement aux lecteurs. Une note préliminaire les avertit loyalement que le grand évêque d'Hippone, s'il n'a pas composé ce recueil de « Méditations », en est au moins l'aïeul par son influence sur l'auteur. Après cette réserve, souhaitons large diffusion à cette vulgarisation, pieusement commentée sous une forme de prières et d'elévations qui s'accordent très bien avec le texte célèbre de l'original.

12. En accord aussi avec l'esprit de son modèle, l'anthologie que M. Tommaso Nediani consacre à saint François d'Assise. *La Fiorita Francescana* [2] recueille des extraits d'auteurs anciens et modernes. Elle n'en fait point la critique, elle les juxtapose — avec art — pour faire mieux ressentir l'influence du *Poverello* d'Assise sur toute la vie intellectuelle et artistique qui l'a suivi. Des voix bien profanes s'associent aux plus saintes. Toutes attestent l'influence apaisante et réconciliatrice de cette âme douce et détachée, qui fit renaître, parmi les fureurs égoïstes des guerres civiles, la charité envers Dieu et envers le prochain. Sans lui, les splendeurs artistiques et littéraires du Quattrocento chrétien ne se fussent jamais épanouies. Quatre parties : *Saint-François* lui-même, avec notes biographiques et littéraires ; *Auréoles franciscaines*, ou cortège de sainteté qui prolongea sa lumière ; *Paysages franciscains*, et enfin *Poésie et légende franciscaines :* le tout, en belle prose italienne, sera suivi d'un second volume en poésie. A la lettre donc, comme l'annonce la Préface, « un'antologia mistica..., un sacro itinerario attraverso l'Italia nostra..., una piccola guida spirituale del francescano moderno che ama col Santo la bellezza e la spiritualità delle creature tutte sorelle a noi, e scala per salire al Sommo Bene ». Souhaitons, qu'au moment d'une réimpression, un *Index* réunisse les noms des auteurs cités et précise les références.

[1] *Le Meditazioni di S. Agostino* (Manuali Cattolici, XIII). Vicenza, Anonima Tipografia, 1919. Petit in-8°, 312 pag., L. 6.

[2] Antologia della prosa e poesia francescana, antica e moderna. Volume I : La Prosa. Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1921 ; in-8°, XXIV-492 pag., L. 18.

13. Les Perès Jésuites d'Espagne se proposent de publier une série de petit recueils, bien maniables, sur la Compagnie de Jésus. De cette *Biblioteca manual sobre la Compañia de Jesús*, le P. José M. March donne le premier volume sous le titre, *San Ignacio de Loyola: Autobiografia* [1]. Cette annonce d'une *autobiographie* de saint Ignace surprend d'abord; il s'agit, en réalité. des notes du P. González de Camara. Mais elles furent prises d'après les récits du Saint par un auditeur d'excellente mémoire. « Por esta razón podemos llamar este escrito, en sentido amplio, Autobiografía de San Ignacio, aunque en realidad no lo escribiera él de su propia mano ». Deux traductions latines de ce texte furent publiées, l'une par les Bollandistes en 1749, au tome VII des *Acta Sanctorum* de juillet (pp. 634-654), l'autre en 1873 à Paris par le P. El. de Guilhermy. Mais l'original castillan (avec fragments italiens) ne parut qu'en 1904 à Madrid dans les *Monumenta Historica Soc. Iesu* (scripta de S. Ignatio, I, pp. 31-98). Il est donc très heureux qu un petit manuel en facilite la diffusion et la consultation. Le P. March a traduit en castillan les paragraphes italiens, et il adopte partout l'orthographe moderne, tout en respectant la saveur des expressions vieillies. Un appendice de six pages reproduit le récit, écrit par saint Ignace lui-même, de la naissance canonique de la Compagnie: élection du premier Général, et premières professions, émises dans l'église Saint-Paul, le vendredi de l'octave de Pâques, 22 avril 1541.

14. « Saint Ignace a popularisé *La Prière Anima Christi* » [2]. Mgr R. de la Porte, évêque de Berisa, qui la paraphrase avec science et piété, montre excellemment quel secours les chrétiens en peuvent tirer, pour persévérer dans l'oraison, même quand l'âme traverse « les déserts sans eau », ou pour progresser dans le culte de la sainte Eucharistie. Ces pages d'exhortation instruiront, édifieront, encourageront. Elles sont éditées par le R. P. Watrigant, dont l'activité modeste et serviable, sous des aspects un peu batailleurs, grandit et se multiplie avec les années. Bientôt octogénaire, le saint vieillard entreprend, à

[1] Barcelona, Rafael Casulleras, 1920. Petit in-8°, XVI-98 pages. Sans indication de prix.

[2] Collection des Retraites Spirituelles. Paris, Lethielleux, 1921, in-8° cour., 94 pages, 2 Frs.

côté de sa célèbre *Collection de la Bibliothèque des Exercices*[1] (C. B. E.), deux autres collections, celle *des Retraites Spirituelles* (C. R. S.) et celle pour *Directeurs Spirituels* (C. D. S.), toutes trois éditées à Paris par Lethielleux: « grande œuvre, que Dieu a déjà visiblement bénie », écrit Mgr de la Porte.

15. En citant les initiatives du P. Watrigant, le père des Maisons de retraite au XIX[e] siècle, il faut d'ailleurs se résigner à être incomplet: la production d'hier est sûrement dépassée aujourd'hui. Attaquera-t-il ces points faibles de votre documentation? Non, il prendra votre défense, et, de son intarissable compétence bibliographique, il tirera pour vous les plus précieux compléments, matière d'un nouvel opuscule ou de plusieurs. C'est dans cet esprit de finesse souriante qu'il réédite les traités utiles du passé, épuisés ou difficilement accessibles. Voici, dans la C. R. S., *Deux dialogues sur l'Oraison*[2]. Le premier, composé par le P. Ignazio del Nente O. P., parut en 1648 à Florence chez Franceschini: le pieux dominicain, par un entretien entre l'âme et son ange gardien, précise en onze chapitres les bienfaits et la pratique de l'oraison mentale. Dans le second, c'est Jésus-Christ lui-même qui instruit l'âme: une contemplative passa ces notes au P. Gaspar de la Figuera S. I. Publiées d'abord en espagnol et traduites en français dès 1661, elles sont claires, édifiantes, instructives, elles conduisent à l'oraison d'union.

16. Un Irlandais, Michel Wading, qui vécut au Mexique sous le nom de Godinez S. I., composa en espagnol, vers 1640, un ouvrage de théologie mystique, dont la première édition ne parut qu'en 1682. En 1740, le P. Ignace de la Reguera S. I. en publiait à Rome une traduction latine, malheureusement enfouie en deux gros in-folio. En la rééditant sous un format commode et à bas prix, le P. Watrigant rend un précieux service. Cette *Praxis Theologiae mysticae*[3] com-

[1] Sa Sainteté Pie XI daignait naguère y collaborer. Le fascicule 32, *Saint Charles Borromée et les Exercices de saint Ignace*, a paru sous son nom d'auteur, Mgr Ratti.

[2] Collection des Retraites Spirituelles. Paris, Lethielleux, 1921, in-8° cour., 54 pages, Frs 1,25.

[3] Collection pour Directeurs spirituels (même adresse), 1921, in-8° cour., XVI-348 pages, Frs 7.

prend onze livres. Le premier *de Oratione et mortificatione* précise les notions d'ascétisme avec une remarquable concision et clarté de langage. Dès la p. 37, le livre II traite *de Oratione affectus et unionis;* le lecteur y remarquera notamment le ch. XI: *Praxis unionis obscurae, ingensque illius emolumentum.* Il prépare au livre III: *de Derelictione.* Par ces épreuves, l'âme est préparée à la *contemplation*: « quae consistit in actu vitali et supernaturali, unitivo, Fidei vivae ardentisque Caritatis » (livre IV). A cette période d'union, l'âme, qui en a goûté les effets (pati divina, et amore languere), est élevée par Dieu soit à la contemplation plus intellectuelle des Chérubins (livre V) soit à la contemplation plus brûlante des Séraphins (livre VI). Que ces formules n'effarouchent pas; sous leur hardiesse, d'ailleurs très théologique, la doctrine du P. Godinez, reste, sur les plus hauts sommets, pondérée et ferme, très judicieuse, vraiment magistrale en sa simplicité: par exemple, sur la contemplation symbolique, sur les locutions internes, sur l'oraison de silence et de quiétude; puis, dans le livre VI, sur les blessures d'amour ou sur la transformation mystique. Après ces descriptions, perspicaces et vécues, des états mystiques, l'auteur s'applique à instruire les directeurs que l'inexpérience personnelle rend timides ou gauches. Le livre VII *de Natura et Gratia* prépare le livre VIII *de magisterio spirituali.* Les aphorismes, très brefs, qui terminent la plupart des livres, prennent ici un relief spécial [1].

C'est le discernement des esprits, qui est ensuite étudié (livre IX): son chapitre VI (Spiritus illuminatorum et illusorum) témoigne d'une connaissance bien profonde de l'âme humaine. Le maître ainsi formé pourra juger *de Revelationibus et Raptibus* (livre X). Godinez n'hésite pas à préciser — avec sagesse — le régime des extatiques, lorsque les extases se prolongent pendant plusieurs jours, et il ose désigner deux exemples qu'il a connus [2]. Même mélange de bon sens et de pro-

[1] Par exemple: « 1. Magisterium spirituale donum est in paucis pretiosum, quod multum operatur secreto et in publico est otiosum. 15. Si vult agnosci pro genuino Patre, sit opere largus, neque differat a tenera matre. 16. Si vult, ut discipulus brevi multum progrediatur, non parcus ad Eucharistiam accedere largiatur. 22. Extra viam graditur sua cum perfectione, qui nimia utitur festinatione: si enim non lente festinatur, totum periclitatur » (ch. XII).

[2] « Alter meus erat Pater spiritualis..., alter filius meus spiritualis... Tales personas in aliquo cubiculo collocare, illis assistere, atque delicate

fondeur dans les conseils du dernier livre (XI), *De regimine religioso*[1].

Citons encore ce mot: « Si les maitres des novices sont peu expérimentés en matière spirituelle, leurs disciples connaîtront mieux le cérémonial que les vertus solides ». En vérité, cet ouvrage est un livre d'or. Godinez, par concision, omet de citer ses sources; mais sa doctrine est un précis remarquable où les plus grands maitres de la théologie mystique, et notamment saint Thomas, reconnaitraient leurs enseignements et leurs expériences. L'ensemble du livre est destiné aux directeurs spirituels; des traductions d'extraits rendraient grand service, dans les communautés, à toutes les personnes qui y exercent l'autorité.

17. Sur la seconde édition espagnole du P. François Naval, des missionnaires du Cœur Immaculé de Marie, le P. Joseph M. Fernandez, de la même Congrégation, publie en latin un *Theologiae asceticae et mysticae Cursus*[2]. S. S. Benoit XV, en un Bref du 28 mars 1915, louait le P. Naval pour son *Sermonario Breve* et supposait, avant d'avoir pu en prendre connaissance, les mêmes qualités à sa *Teologia ascetica y mystica*. C'est un traité didactique, bref, clair, simple, un livre de cours qu'un professeur commenterait. Quatre parties traitent successivement: de la mystique générale[3], de l'ascétisme d'après les trois voies purgative, illuminative et unitive, de la mystique spéciale, et enfin du discernement des esprits. Le manuel s'inspire des meilleurs maîtres: saint Jean de la Croix est l'auteur préféré; saint Ber-

tractare jusculisque reficere dum evigilant: at neutiquam admittere medicos ac medicinas, nec rumores plausibiles nec concursus »; mais, pour les victimes d'illusion, sommeil prolongé, forte alimentation, et prière vocale.

[1] « Sibi persuadeat, futuros non paucos qui murmurent de ipso..., omnes inquisituros anatomice in eius vitam et mores »; mais qu'il ait « tantum pectoris, ut ferre possit », et que tout ce limon se perde en son cœur, comme les fleuves au sein des mers.

[2] Rome et Turin, Marietti, 1920, in-8° cour., 412 pages, Frs 7,50.

[3] Ce nom prête à confusion. L'Introduction s'ouvre par une définition de la Mystique, c'est un peu brusque. Dans la *Théologie du Révélé* (Paris, Beauchesne, 1921) nous avons déterminé la place respective des Théologies ascétique et mystique dans l'ensemble des disciplines théologiques, et leur nature propre.

nard, saint Thomas, saint Ignace, saint François de Sales, sainte Thérèse, saint Alphonse de Liguori voisinent avec des auteurs modernes ou non canonisés: Rodriguez, Scaramelli, Godinez, La Reguera, La Figuera, Cisneros, Meynard, Schram, Arintero, Le Gaudier, Chaignon, Poulain, card. Mercier, Raymond. Il y aurait avantage, dans une traduction latine, à renvoyer aux textes originaux, plutôt qu'à leurs versions espagnoles.

18. Les conférences du R. P. Janvier O. P., à Notre-Dame de Paris, contiennent l'*Exposition de la morale catholique*[1]. Leur mérite oratoire donne du relief à une belle théologie, méthodiquement exposée. La piété s'y élève parfois aux plus hautes cimes, comme dans la conférence sur la prière, ou se recueille dans l'intimité la plus pénétrante, notamment dans les entretiens de la retraite pascale.

19. Prédication aussi, plus édifiante qu'une exégèse critique, les trente-neuf leçons de l'orateur espagnol, le P. I. M. Sola S. I. sur *La Profecía de Daniel*[2]. C'est une heureuse idée de revenir à l'usage de commenter, en présence de fidèles cultivés, les livres de la Sainte Ecriture. Ces homélies donnent l'occasion d'instruire sur les questions les plus diverses et de guider les âmes vers celui que toute prophétie annonçait et qui éclaire toute prophétie, vers le Christ. Le P. Sola y déploie à l'aise son beau talent de parole.

20-22. Sous la direction de M. Henri Joly, la collection « Les Saints » continue à multiplier ses volumes, qui atteindront bientôt la centaine, tout en restant au prix de 3 Frs 50. Signalons brièvement le mérite des trois derniers (n. 94-96). Ecrits par des maitres en documentation technique, ils sont en même temps instructifs, littéraires et très pieux: chaque auteur parle manifestement de *son* saint avec amour, avec prédilection, en vrai dévot.

M. Augustin Fliche est un spécialiste des études sur *saint Grégoire VII*[3]. Laissant ici tout appareil critique, mais sûr de ses do-

[1] Paris, Lethielleux, Carême de chaque année.

[2] Barcelona, Hered. de Juan Gili, 1919, grand in-8°, xxvi-722 pages, Cartes et illustrations.

[3] Paris, Lecoffre, 1920, in-12, x-191 pages, Frs. 3,50.

cuments, il nous montre le grand homme de foi et de piété, le travailleur toujours humble au sommet de la hiérarchie, humble et doux, ferme contre le mal par amour des âmes: « La charité domine et dirige toute la politique de Grégoire VII ». Cette douceur nuit aux succès politiques, mais le Pape ne la répudie pas. C'est pour les âmes, et le regard fixé sur le Christ, qu'il réforme le clergé, qu'il travaille à la réunion de l'Orient avec l'Occident et qu'il lutte pour la liberté de l'Eglise contre le despotisme de l'Empire. L'hagiographe, en traits sobres, situe bien le saint dans l'histoire; tout son livre prouve sa phrase finale: « Le grand pape du XIe siècle a sauvé la civilisation ».

Une biographie de *saint Paul* [1] par le R. P. Ferdinand Prat S. I., quelle joie pour tous ceux qui connaissent sa *Théologie de saint Paul*! Et pour les autres, quelle initiation pénétrante à la pensée du grand Apôtre et à son âme. Six chapitres, pleins et lumineux en même temps: la préparation divine par les moyens humains et par les grâces extraordinaires, puis les étapes de la mission, et enfin le prisonnier et le martyr. Le guide ne s'arrête ni aux gestes extérieurs, ni même à la doctrine de saint Paul; il analyse sa psychologie intime, son « don de sympathie » si conquérant, et jusqu'à son intimité avec le Christ, jusqu'à sa grande extase au troisième ciel. « Saint Paul ne se vante pas d'avoir contemplé sans voiles l'essence divine. En affirmant qu'il *entendit des paroles ineffables*, il ferait plutôt supposer que la faveur dont il fut l'objet en cette circonstance était moins une vision qu'une révélation ». Ainsi disparaitrait la base de ceux qui, par l'exemple de saint Paul, veulent prouver, à l'encontre de saint Thomas et des grands Maitres, que la grâce de la vision face à face illumine dès cette terre d'autres âmes que celles de Jésus et de Marie.

La vie de *saint Jean Berchmans* [2] par le doyen des Bollandistes, le P. Hippolyte Delehaye S. I. atteint en cinq mois la cinquième édition. Hommage à l'aimable saint que la Belgique donna à Rome, à l'Eglise et, si jeune, au ciel en 1621; mais preuve aussi de la confiance inspirée par le nouvel hagiographe. Car enfin il existait d'autres biographies, connues et dignes de leur réputation. Celle-ci se dis-

[1] *Ibid.*, 1922, in-12, VI-211 pages, Frs 3,50.
[2] *Ibid.*, 1921, VI-171 pages, Frs 3,50.

tingue par sa simplicité, sa candeur, si l'on peut dire, et cet air naturel qui convient à une telle âme. Un compatriote la pouvait mieux comprendre: organisatrice et attentive aux détails, dans les études comme dans la piété, mais sans perdre de vue les grands ensembles; exacte et régulière, mais personnelle aussi, éprise « de liberté claire et joyeuse ». A présenter ces « vertus viriles, relevées par les plus aimables qualités », l'illustre Bollandiste a composé une de ses plus belles œuvres d'hagiographe [1]; il assure l'admiration pour saint Jean Berchmans et la diffusion de son culte en des milieux chrétiens mais qui souriaient volontiers des « petits » saints. « Encore faut-il qu'on les voie par leur grand côté »: le P. Delehaye, avec toute sa compétence, n'hésite pas à reconnaître en Berchmans « un contraste qui déroute toutes les données de l'expérience profane, et n'a été que bien rarement égalé dans les annales de la sainteté ».

23-24. Pour ne pas différer leur recension, signalons brièvement deux volumes de 1921, arrivés de la maison Marietti (Torino-Roma) au moment de la mise en pages. Une *Vita di Pio X*, traduite de l'anglais avec préface et appendice du P. G. Galloni S. I. (in-8 cour., VIII-232 pages, L. 9,50) met en haut relief les vertus privées du Pontife, l'intention toute surnaturelle de ses actes et la confiance des fidèles en son pouvoir de thaumaturge: cette biographie édifiante explique et justifie le renom de sainteté qui auréole le souvenir de Pie X. *Verso la Luce*, avec préface du cardinal Maffi (in-8 cour., XII-334 pages, L. 12) suit à travers une longue correspondance (1880-1913) l'ascension d'une protestante anonyme, née en 1862, baptisée sous condition le 25 août 1913, morte le 9 janvier 1914: on y voit comment la grâce s'adapte aux dispositions d'une âme loyale, et utilise pour son bien les circonstances. spécialement l'amitié et la souffrance.

MICHEL D'HERBIGNY S. I.

[1] Un traducteur croate ne manquerait point toutefois de le chicaner sur la nationalité de Nicolas Radkaï.

RECENSIONES

FERDINANDUS CAVALLERA, LECTOR THEOLOGIAE POSITIVAE IN FACULTATE THEOLOGICA TOLOSANA. — **Thesaurus Doctrinae catholicae ex documentis Magisterii Ecclesiastici.** — Parisiis, apud Gabrielem Beauchesne, 1920. — Vol. in-8°, XVIII-794 p.

Potrebbe sembrare a prima vista che l'opera del Cavallera sia superflua, data l'esistenza dell'*Enchiridion* del Denzinger che ha acquistato ormai presso gli studiosi di teologia un uso che può giustamente dirsi universale. Ma non è così. Non vi è nessuno infatti, sia esso maestro o discepolo, che non sappia per ingrata esperienza quanto sia tedioso il dover scartabellare l'*Enchiridion* per riunire insieme tutti i documenti ecclesiastici riguardanti un determinato punto del Dogma. Eppure è questo il lavoro più ordinario cui deve sobbarcarsi il teologo allorchè si tratta di stabilire una tesi. Felice dunque è stata l'idea del ch. Autore nel presentarci, disposti secondo la materia, i vari documenti ecclesiastici concernenti l'una o l'altra verità teologica.

La qual disposizione non consiste già in un elenco materiale in cui si trovino ordinati cronologicamente i vari testi, ma in una distribuzione razionale in cui i diversi documenti si succedono gli uni agli altri ora nell'ordine logico, ora nell'ordine di tempo, secondo che la chiarezza o l'erudizione esigono questo o quello.

Altro pregio del *Thesaurus* è la dovizia dei documenti in esso raccolti, la quale fa sì che gli studiosi di cose teologiche abbiano in esso un quadro abbastanza completo per conoscere assai nettamente i vari stadi percorsi dalla Teologia positiva nella determinazione sempre più accurata delle singole verità che interessano il Dogma.

Finalmente indici abbondanti, oltre a quello sistematico che posto in capo al libro ne mostra la struttura, e a un altro copiosissimo analitico alla fine del volume, indicano l'ordine cronologico col quale i documenti riportati, senza distinzione di materia, vennero alla luce; e la corrispondenza reciproca tra l'*Enchiridion* del Denzinger e il *Thesaurus*, facilitando così immensamente la ricerca di un documento o delle notizie intorno a un documento.

Queste particolarità del *Thesaurus* meritano che l'opera del Cavallera sia molto stimata ed apprezzata da tutti quelli ai quali sta a cuore il sano progresso degli studi teologici, ed è da augurarsi che, nonostante il prezzo abbastanza alto, il libro suddetto incontri una larga diffusione.

ARNALDO PARENTI S. I.

DANIEL COHALAN, S. T. D., EPISCOPUS CORCAGIENSIS. — **De Sanctissima Eucharistia.** — Dublini, M. H. Gill, 1913. — Vol. in-8°, VII-524 p.

Ce manuel est un commentaire de la Somme Théologique, avec ample discussion des opinions qui se partagent ses interprètes ou ses contradicteurs. La caractéristique de l'ouvrage est l'abondance de l'argument patristique en faveur de la présence réelle et de la transsubstantiation, jointe à une attention toujours en éveil sur les variétés les plus neuves de la pensée protestante quant au sacrement et au sacrifice.

M. T.

FELIX M. CAPPELLO S. I., PROF. IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA. — **Tractatus canonico-moralis de Sacramentis iuxta Codicem Iuris Canonici.** — Vol. I. *De Sacramentis in genere, de Baptismo, Confirmatione et Eucharistia.* — Taurinorum Augustae, P. Marietti, 1921. — Vol. in-8°, XXIV-696 p. — Fr. 17.

Commendatur hoc volumen et *copiosa* et *solida* rerum tractatione. Et copia quidem tam completa est, ut paucissimarum tantum quaestionum solutionem lector desideret: quas inter e. gr. est illa, an hostiae consecrandae vi electrica decoqui possint, ut non raro fieri solet. Soliditas doctrinae ibi maxime effulget, ubi quaestiones mere canonicae et morales e fontibus suis propriis, imprimis e iure novo cum vetere comparato, pensandae atque diiudicandae sunt.

In statuendis doctrinis illis, quae cum theologia dogmatica intimius cohaerent, ad « communem » Doctorum sententiam provocare auctori saepe placet et satis est. At vereor, ne « communem » dicat illam doctrinam, quam communiter apud moralistas, praetermissis dogmaticis, invenit. Dogmatici enim, illi praesertim, qui post Suarez, Vazquez, Bellarminum non solum auctorum sententias colligere, sed fidem in diversorum temporum et diversarum Ecclesiarum praxi sacramentaria depositam eruere student, moralistis multo cautiores esse solent. Quod saepesaepius obtinet in definiendis elementis iis, quae ad diversorum Sacramentorum sive materias sive formas spectant, non exceptis formis ipsius Baptismatis vel Eucharistiae. Huiusmodi dogmaticorum doctrinas nec moralistis nec canonistis neglegere fas est.

Ita v. g. spectata forma Baptismi Armenorum schismaticorum, cuius valorem agnovit S. Officium die 8 sept. 1633: « Baptizet nunc manus mea in nomine Patris, baptizet nunc manus mea in nomine Filii, baptizet nunc manus mea in nomine Spiritus Sancti », non apparet, quomodo iure divino ad formae valorem requiratur enuntiatio 1° personae, quae baptizatur, 2° unitatis divinae naturae, quae indi-

cetur voce « in nomine »; nam verbis formae allatae persona baptizanda nullo pacto *enuntiatur* (vocula « nunc » nonnisi actionis exprimitur praesentia). Unitas vero naturae divinae verbis citatis tam parum enuntiatur, ut incisi « in nomine » ante singulas Personas divinas iteratione potius negata videri possit, si nempe vox « nomen » potius naturam quam (ut graecum ὄνομα habet) personam significet. Ad « implicitam » vero expressionem recurrere vel ideo non iuvat, quia secus etiam productio omnium effectuum (characteris, subiectionis sub Summum Pontificem) forma Baptismi validi *exprimi* dicenda esset, quod nemo dixerit.

Formae ad eucharisticam consecrationem requisitae elementa essentialia definiri vix possunt praetermissa plurimarum formarum liturgicarum consideratione, quarum octoginta collegit P. Cagin O. S. B., L'Eucharistia. Canon primitif de la Messe, 1912, p. 307-320.

Sane quidem liquet non posse in volumine mediocris amplitudinis inquisitiones in singulorum Sacramentorum materias et formas ea exhiberi copia, qua in monographiis (e. gr. S. Many, *Praelectiones de sacra Ordinatione*, Parisiis, 1903; G. M. Card. van Rossum, *De essentia sacramenti Ordinis,* Friburgi Brisgoviae, 1914); attamen caute his in rebus provocandum videtur ad « communem » moralistarum et canonistarum doctrinam.

Ratio, qua (n. 470) intrinseca et medii necessitas sacrae communionis ad vitam animae conservandam negatur, quod scl. « gratia sanctificans semel accepta... secum affert, ex lege Dei, auxilia quibus omne peccatum grave vitari potest », haud satisfacit. Haec enim ratio, si quid probat, eliminat necessitatem medii et intrinsecam, quae competit orationi in ordine ad conservandam animae vitam, docente Concilio Tridentino (sess. VI, cap. 11; Denzinger, *Enchiridion*, ed. 13, n. 804): « Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis »; neque *huiusmodi* necessitatem, quae sane est medii et intrinseca, Patres Tridentini SS. Eucharistiae quoad adultos inesse negant.

Ad singulas minoris momenti opiniones hoc volumine traditas descendendum non videtur. In nova, quam sperare licet, editione quaedam (nn. 375, 1°; 654, 1, d; 783 sqq.) adaptanda erunt rubricis novi Missalis et Memorialis Rituum. In explicatione canonis 731, § 2 (n. 73) considerandum est Responsum S. Officii d. 17/20 maii 1916 Capitulo consistoriali Pragensi datum, quod in Germania vulgatum (e. g. in fasciculis periodicis *Kölner Pastoralblatt* 50 [1916] 304 sqq. et *Pastor bonus* 29 [1916-17] 88) plurimorum auctorum notitiam videtur effugisse; unde illud hic referre iuvabit: « 1. An schismaticis materialibus in mortis articulo constitutis, bona fide sive absolutionem sive extremam Unctionem petentibus, ea sacramenta conferri possint sine abiuratione errorum? ». *Resp.*: « Negative, sed requiri, ut, me-

liori quo fieri possit modo, errores reiiciant et professionem fidei faciant ».

« 2. An schismaticis in mortis articulo sensibus destitutis absolutio et extrema unctio conferri possit? ». *Resp.* : « Sub condicione affirmative, praesertim, si ex adiunctis coniicere liceat, eos implicite saltem errores suos reiicere, remoto tamen efficaciter scandalo, manifestando scilicet adstantibus, Ecclesiam supponere eos in ultimo momento ad unitatem rediisse ».

Et haec fere sunt, quae desideranda mihi videntur. Quae cum tam pauca sint, in operis tanta rerum copia referti laudem potius quam vituperium cedunt.

IOHANNES BAPTISTA UMBERG S. I.

I. B. FERRERES S. I. — **Casus conscientiae** propositi ac soluti a P. Ioanne PETRO GURY, S. I., novis casibus aucti, novissimo Codici canonico, dispositionibus iuris hispani ac lusitani, decretis concilii plenarii Americae latinae, necnon Conc. Prov. Manilani earundemque regionum legibus peculiaribus accommodati. — Editio quarta Hispana, prima post Codicem, correctior et auctior. — Barcinone, Eug. Subirana, 1920. — 2 vol. in-8°, XVIII-636 et X-667 p. — 24 Pesetas.

Praeterquam quod, pro sua peculiari indole, *Gregorianum* non soleat nisi breviter nuntiare opera, etiam praestantia, quae quaestiones scholastice non versant, supervacanea foret longa praesentis operis commendatio, cum notissimae sint editiones tam theologiae moralis quam casuum conscientiae quas R. P. Ferreres, nomine P. Gury modeste inscribere pergit, quamvis, propter multa incrementa et necessarias mutationes, opera ista iam ut simpliciter sua sibi vindicare legitime posset.

Methodus utique P. Gury fideliter servata est ac laude perspicuae concinnitatis digna manet. Post brevem casus relationem, saepe, non tamen semper, proponitur quaestio generalis quam sequitur applicatio ad propositum factum. Ac tam ipsae quaestiones quam earum solutiones mira brevitate scribuntur. In hac autem quarta editione id cl. auctor principaliter ante oculos habuit, ut casus suos ad novum Codicem aptaret.

Finem autem quem in suis Casibus consectabatur P. Gury his verbis enuntiabat: « Doctrinam eandem, iam in *Compendio* confertam ac concinnatam, mutata forma, adiectis vero applicationibus bene multis hic reperietis, ita ut hoc novum opus, velut prioris explicatio, evolutio et quoddam complementum haberi possit ». Quod alumnos in repetendis argumentis non parum iuvare potest. Laetos inde fructus

tulerunt in primis P. Gury ac dein varii eius imitatores ac successores, inter quos non infimum locum tenet R. P. Ferreres.

Hac tamen via, profectui theologiae moralis satis parum consulitur, cum nec quaestiones ample proponi nec solutiones mature discuti queant, ac lectores magis auctoritati magistri quam nimis parce datis rationibus deferre cogantur. Sic cl. auctor ipse ultro fatebitur, non eo quod inducas sacerdotem absurda severitate peccantem, delicatam et difficilem hodie quaestionem solvi de prudenti impositione paenitentiae sacramentalis; nec obligationes sigilli sacramentalis valde illustrari exemplo confessarii qui eas manifesto indirecte violat; nec pro merito tractari quaestionem de iusta operariorum mercede, duobus casibus quibus, prae necessaria brevitate, ne accurata quidem vel saltem distincta quidem ratio praeponitur salarii familialis. Defectus huiusmodi non ipsi auctori sed methodo imputandi sunt. Atque haec observamus, mere ut memoremus alia casuum ratione species solummodo attingi difficiliores quae syntheticas considerationes postulant vel laboriosam deliberationem de psychologicis elementis quibus subiectivus reatus vel status definitur. Dum praesenti operi sua merita atque utilitatem manere volumus, fecundiorem tamen arbitramur esse methodum magis scientificam qua v. g. Th. Sanchez, *Consilia moralia* et C. De Lugo, *Responsa moralia* ad suos Tractatus doctrinales addiderunt.

ARTHURUS VERMEERSCH S. I.

DOCT. CAROLUS TELCH. — **Epitome Theologiae moralis universae** per Definitiones, Divisiones et Summaria principia pro recollectione Doctrinae moralis et ad immediatum usum confessarii et parochi, excerpta e *Summa Theol. mor.* R. P. HIER. NOLDIN S. I. — Secundum novum Codicem iuris canonici denuo recognita editio 5ª. — Vol. in-16, XLII 602 p. — 40 Mark.

Hoc titulo, amice Lector, tibi offertur libellus vere aureus qui, exigua mole, multitudinem rerum comprehendit; rerum, inquam, perspicuo stylo atque elegantibus typis scriptarum, ita ut perfecte sit ad intentum finem aptatus ac vere sit « pro recollectione Doctrinae moralis » utilissimus.

Varia autem theologiae moralis capita hac methodo in pauca referuntur, ut prius, quo ordine in operibus doctrinalibus occurrunt, eodem notiones et divisiones memorentur, ac normae subinde seu regulae morales nomine *principiorum* tradantur. I. e. praeposito quasi vocabulario brevissima doctrinae repetitio subicitur.

Optima ista methodo praesens liber differt a summis, ceterum praeclaris, quas RR. PP. Arregui et Ferreres vulgarunt, cum hae uno tenore compendiose referant quae fusius maioribus voluminibus exhi-

bentur. Methodus porro R. Dott. Telch hac re praestat quod, onere explicandi verba liberatus, ipsa principia distinctius simul et brevius proferre queat.

Accedunt ad opus appendices frequentis usus: catalogus peccatorum ad examen generale; canonicum parochi speculum; potiores sententiae probabiles; modus interrogandi seu examinandi sponsos; indicatio locorum in quibus D. *Tametsi* C. Tridentini erat promulgatum.

Elencho sententiarum probabilium opportune additur monitum « in usum *discretum* confessariorum ». Cum enim in ampla ista enumeratione, eadem probabilitatis qualitas tribuatur sententiis quarum aliae sunt moraliter certae, aliae solide atque intrinsece probabiles, dum aliae tantum propter extrinsecas quasdam auctoritates nomen istud merentur, studiosus veritatis moralis et progressus scientifici timere incipit ne numeratio ista cuipiam patrocinetur scepticismo vel indifferentismo morali, qui sacerdotes parat principiorum nimis incuriosos.

Restat ut observemus laudatum opus Dott. Telch non minus copia indicum quam rerum commendari.

ARTHURUS VERMEERSCH S. I.

IONATHAS SERRANO. — **Philosophia do Direito.** *Curso professado na Faculdade de Philosophia e Lettras do Rio de Janeiro.* — Rio de Janeiro, Drummond, 1921. — Vol. in-16°, LXXI-221 p.

La grande guerra, col precipitare la crisi della società moderna che da lungo tempo veniva preparandosi, ha imposto a governanti e governati la soluzione urgente di innumerevoli ed importantissimi problemi di ordine giurídico-sociale. Pratici anzitutto dovranno essere i rimedi richiesti dai bisogni dell'ora presente. Ma non perciò meno benemeriti si dovranno stimare coloro i quali si adoperano a lumeggiare il lato teorico delle questioni studiate. In filosofia sociale la pratica non può, non deve separarsi mai dalla teoria. L'una diverrebbe quasi cieca nel suo empirismo, l'altra poco men che sterile nella sua astrattezza.

È del numero dei lavori teorici il presente volume che ci arriva dal lontano Brasile: piccolo di mole, ma di non piccolo valore. L'autore ci dà in esso la materia delle sue lezioni tenute nel 1919 alla Facoltà di filosofia e lettere di Rio de Janeiro. Non intendiamo di farne un sunto od una analisi minuziosa. L'argomento è vasto ed abbraccia le principali questioni della filosofia giuridica, dalle più delicate intorno alla costituzione della famiglia fino alle più alte e complesse del diritto internazionale. In poche pagine il ch. A. ha avuto il merito di darne di tutte una idea chiara e concisa. I punti controversi, in generale, sono indicati con precisione, le correnti delle varie sentenze esposte con imparzialità, gli argomenti esaminati con critica

perspicace e sobria. Brevità, concisione, eleganza e sodezza spiccano, infatti, tra le doti del ch. professore.

A noi piuttosto piace chiamare l'attenzione del lettore sull'indirizzo generale delle idee. E non è senza un sentimento di vera gioia che vediamo come al monismo hackeliano, all'evoluzionismo spenceriano, al determinismo psicologico, professato in varie facoltà brasiliane da Tobias Barreto, Sylvio Romero e Pedro Lessa, il ch. autore sostituisce ed oppone le soluzioni luminose e coerenti della filosofia spiritualista tradizionale. È alla luce dei principii della neoscolastica che egli risolve i principali problemi del diritto. Le citazioni di S. Tomaso, Suarez, Bellarmino, Taparelli, Liberatore, Sortais, Lehmkuhl e Cepeda s'intrecciano con quelle della scuola classica italiana, della scuola francese della riforma sociale che fa capo a Le Play e di altre correnti del pensiero moderno più divergenti dalla orientazione cattolica. L'autore non omette quasi mai di porre in luce l'influsso benefico delle idee cristiane nel progresso della filosofia morale e sociale. Invero, l'azione salutare della Chiesa sul concetto della dignità umana, sul fondamento morale del diritto, sull'abolizione della schiavitù, sulla santità inviolabile del vincolo coniugale, sulla libertà di coscienza insegnata nella distinzione dei poteri, sulle relazioni internazionali dei popoli è oggidì riconosciuta perfino dagli avversari leali e spassionati: tutto questo con scelte ed opportune citazioni è dimostrato dall'autore.

Alla sincerità delle nostre approvazioni si permetterà pure qualche leggera osservazione. In generale sarebbe nostro desiderio vedere più approfondite alcune nozioni fondamentali nella filosofia del diritto, quella del libero arbitrio, a mo' d'esempio. Ci sembra che l'A. non dia una idea chiara della libertà psicologica, fondamento della libertà morale. Tra le prove della tesi fondamentale contro il determinismo egli si limita ad accennare l'argomento tolto dalla coscienza individuale, confermata dalla coscienza collettiva. È una prova facile, ovvia, accessibile a tutti, ma non la più profonda e che più soddisfi l'intelletto. Senza riserve non sottoscriviamo all'affermazione del Bergson che questo sia l'argomento *capitale*, nemmeno a quella del Gratry, quando ci dice che « la libertà morale non si dimostra come non si dimostra l'esistenza dei corpi ». I grandi scolastici, i quali portavano a fondo la loro analisi nella psicologia razionale, insistevano più sull'argomento tolto dalla natura della volontà considerata come tendenza al bene conosciuto dall'intelletto. E la ragione n'è ovvia. Mentre la testimonianza della coscienza ci dice appena cha *siamo* liberi, l'esame della natura dell'appetito ragionevole va oltre ed afferma che lo *dobbiamo essere*, e ci dà la ragione *perchè* lo siamo. Il primo argomento ci dice il *fatto*, il secondo dimostra il *diritto*; l'uno afferma l'*esistenza*, l'altro dichiara pure l'*essenza* della libertà; quello prova che il determinismo è *falso*, questo che è *assurdo*. « Et pro tanto *necesse est*,

conchiude S. Tommaso, quod homo sit liberi arbitrii *ex hoc ipso*, quod rationalis est ». S. Th., I, q. 83, a. 1, in corp. (cfr. I, q. 83, a. 1; 1, 2ae, q. 13, a. 6; *De malo*, q. 6, a. unic.).

Del resto comprendiamo benissimo, che parlando in un ambiente più o meno saturo di preconcetti positivisti, il prudente professore si sia astenuto da quanto potesse sembrare speculazione troppo metafisica. E ciò basterà forse a scusarlo pienamente. I meriti principali del lavoro non vengono perciò intaccati. Ed il giudizio generale non può che tornare ad approvazione sincera e giustificata lode dell'A.

Libro chiaro, utile, piacevole e destinato a rendere pregevoli servizi a quanti vogliono iniziarsi agli ardui problemi della filosofia sociale.

L. F. S. I.

AVV. CAMILLO VIGLINO. — **Di una qualità essenziale dell'impotenza al matrimonio.** — Soc. ed., Milano, 1921, in-16, 32 p. (opuscolo estratto dal *Monitore dei Tribunali*, n. 24, 1920).

Questa interessante pubblicazione ci mostra non meno viva fra gli interpreti del Diritto Italiano che fra i teologi moralisti la controversia sulla natura precisa dell'impotenza che mette ostacolo al matrimonio. « Chi per impotenza, dice l'autore, intende la sola *impotentia coeundi* strumentale; chi l'*impotentia coeundi* così strumentale che funzionale, esclusa l'*impotentia generandi*; chi l'*impotentia coeundi* o l'*impotentia generandi*, ma entrambe soltanto strumentali; chi l'*impotentia coeundi* e l'*impotentia generandi* in qualsiasi forma purchè *manifesta* ».

La prima parte dell'opuscolo è consecrata alla tesi di un valente professore di medicina legale all'Università di Padova, il prof. dott. Magnanimi, il quale c'invita a tener conto della sola *impotenza generandi*. Che vi sia o non vi sia *potentia coeundi* poco importa: il solo criterio decisivo è la possibilità o l'impossibilità della generazione. Purchè l'uno possegga l'elemento fecondatore, e l'altra quello fecondabile, entrambi sono perciò stesso atti al matrimonio, secondo l'art. 107 del Cod. Civ.

Quale ne è la ragione? È dedotta dalle conseguenze dell'opinione opposta: la donna potrebbe essere fecondata dal marito nel momento stèsso che il matrimonio viene annullato per impotenza. E poichè, in tal caso, la legge dispensa dall'obbligo dell'indugio, la donna potrebbe passare a nuove nozze, portando in grembo il figlio del primo marito, che da ambedue i mariti potrebbe essere disconosciuto.

Non vogliamo qui discutere l'art. 107 del Cod. Civ.; solo diciamo che, tenendo conto del diritto naturale, ci rincresce di dover dichiarare inaccettabile la tesi del dotto professore. Preoccupato da un inconveniente accidentale, rarissimo, al quale si potrebbe in gran parte

rimediare, il Magnanimi perde di vista l'oggetto stesso del contratto matrimoniale, cioè l'*unione sessuale*, la quale, senza la *potentia coeundi*, non è possibile. Ora, tolto il suo oggetto, il contratto matrimoniale non può sussistere. Dimentico poi del gran principio morale, che non permette di tendere a fini anche ottimi con mezzi illeciti, egli non tiene conto del modo col quale si ottiene l'unione dei due elementi della fecondazione.

Non potremmo dunque aderire all'autore dell'opuscolo, quando egli dà il suo voto alla tesi del prof. di Padova, riservando soltanto la validità del matrimonio allorchè la *potentia coeundi* si congiunge solo con una *impotentia* funzionale *generandi*, essendo questa di natura sua occulta.

Nella seconda parte del suo lavoro, l'illustre avvocato Camillo Viglino difende egregiamente la teoria cristiana del matrimonio, che al matrimonio assegna, oltre il fine primario della procreazione, anche quello medicinale, rispetto alla concupiscenza. E fa molto bene valere la grande ragione di essere morale e sociale, che l'istituzione matrimoniale trova nella mutua integrazione fisico-psichica dei due coniugi.

A nome di questa stessa integrazione, egli condanna giustamente qualsiasi pratica per impedire la fecondazione.

Avrebbe potuto, e molto opportunamente, aggiungere inoltre quanto il matrimonio acquista di nobiltà e di felicità nella dignità di sacramento, a cui questo contratto è stato elevato da Gesù Cristo per quelli che sono battezzati, e nella missione affidata ai coniugi cristiani di rappresentare la mistica unione di Cristo con la sua Chiesa.

ARTURO VERMEERSCH S. I.

FR. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M. — **L'origine della famiglia.** — *Critica della dottrina evoluzionista del socialismo, ed esposizione dei risultati delle ricerche compiute secondo il metodo psicologico-storico.* — Vol. in-16, di 133 p. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1921. — L. 5.

Colla sua mirabile facilità di concezione e di attuazione, il detto autore ha reso un nuovo servigio morale e sociale, nel pubblicare l'elegante libretto intitolato: *L'origine della famiglia.* Dico servigio *morale*, giacchè toglie vittoriosamente dalle mani dei protagonisti del divorzio un argomento a loro caro e di colore scientifico; aggiungo *servizio sociale*, perchè diminuisce nel pubblico colto il credito della scienza (vera o pretesa) la più ambiziosa e, nelle sue impazienze di risultati, la più temeraria che mai esistette: dico la *sociologia,* intesa di questa scienza enciclopedica che, immaginata da A. Comte, ci promette la spiegazione di tutti i pensieri, fatti e costumi dell'umanità.

Sociale ancora, perchè tende a dissipare questa cieca fiducia, che si è pur troppo predicata al popolo, nelle dottrine socialistiche partorite dal razionalismo tedesco. Di fatto, la teoria dell'*amore libero* che, a nome dell'evoluzione, deve a poco a poco sostituirsi al matrimonio monogamo ed indissolubile del cristianesimo è una tesi prediletta dei socialisti integristi.

Il R. P. Gemelli espone così il disegno della sua opera: « Premetto una esposizione storica dello sviluppo della dottrina evoluzionista dell'origine della famiglia. Di poi determinerò il valore di questa dottrina, esaminando il principio scientifico che la informa e i fatti sui quali si fonda. Sbarazzato così il terreno da questo ingombro, e dimostrato che il metodo da adoperarsi per lo studio delle origini degli istituti sociali non può essere che il metodo storico-etnologico: giustificherò con i fatti la natura degli sponsali, la monogamia della famiglia primitiva, la fissità di essa, i rapporti dei due sposi e la posizione del figlio nella famiglia primitiva, l'ulteriore regresso al quale è andata incontro la famiglia primitiva » (p. 15).

Il ch. autore non pretende evidentemente fare in queste poche pagine uno studio scientifico originale; ma la sua opera ha il merito di una chiara, metodica ed interessante volgarizzazione, degna della più larga diffusione.

Nella confutazione dell'apriorismo evoluzionista, andiamo perfettamente d'accordo con lui; ma non ardiremmo di dire che *storicamente* si possa dimostrare quale sia stata la prima organizzazione della famiglia, se si astrae dai dati che ci fornisce la rivelazione. Che i Pigmei siano i popoli più antichi *da noi conosciuti*, lo possiamo concedere. Che ci rappresentino il popolo veramente primitivo, come si proverà? E, a dire degli scienziati, alcune umane « reliquie » (?) sono così antiche, che migliaia di anni sembrano separare le istituzioni dei Pigmei dalle origini del genere umano. Preferiremmo dunque temperare così la conclusione positiva: « I costumi dei popoli così detti primitivi tendono piuttosto a rovesciare la tesi dei divorzisti, siano socialisti od appartengano ad altra scuola ». Rimarrà così più incontrastata la bella e giusta conclusione dell'autore: « La scienza si ribella ad essere forzata a dimostrare vere le loro dottrine ».

ARTURO VERMEERSCH S. I.

FILIPPO MEDA, DEPUTATO AL PARLAMENTO. — **Il Partito socialista italiano dalla prima alla terza internazionale.** — Vol. in 16° di 104 p. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1921.

Questo volumetto dell'on. Meda è il primo di una collezione, dove si spera offrire al pubblico colto la trattazione completa, ma sommaria, dei problemi sociali e politici del momento.

La breve storia del socialismo italiano che, col suo talento, la sua scienza e la sua esperienza, l'illustre uomo politico milanese ha dato alla luce, deve essere nelle mani di tutti gli italiani che si preoccupano della questione sociale. Scritta con una assoluta obiettività che l'on. Turati ha confessato nel recente congresso di Livorno (19 gennaio 1921), essa è di inestimabile utilità, poichè ci fa conoscere quali sono davvero e le dottrine e gli uomini del partito socialista. Così, nelle dottrine si può separare il vero dal falso, le parti accettabili dalle assurde; e si possono pure diminuire i pregiudizi che tengono troppo lontane dalla verità cattolica persone che sotto la bandiera socialistica non mirano se non a progressi ed a riforme d'ispirazione evangelica.

Mentre auguriamo alla chiara esposizione dell'on. Meda il successo che merita, facciamo il voto, che, imitando questo esempio, anche nelle altre nazioni uomini capaci ci raccontino in un modo succinto ma preciso le fasi successive del socialismo, affine di preparare una sintesi, dove si troverà la vera storia del socialismo e delle sue tendenze.

Quanto ci è indispensabile sapere ciò che si ha da combattere, e ciò che si ha da conquistare!

ARTURO VERMEERSCH S. I.

SAC. FRANCESCO OLGIATI. — **La questione sociale.** — 4ª edizione. — Vol. in-16° di 251 p. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1921. — L. 4.

Costretto dai suoi uditori, il ch. autore scrisse, dopo lezioni orali, questo manuale sociale per la gioventù, destinato, come egli dice, « innanzi tutto per le scuole dei propagandisti e delle propagandiste e poi anche per tutti coloro che desiderano comprendere la *Rerum Novarum*, la celebre enciclica della quale tutti parlano, che pochi hanno letto, e pochissimi mostrano di aver capito ».

Tale fu il successo del libro, che, nel corso di pochi mesi, ben tre edizioni sono state esaurite, e l'autore si è dovuto ancora contentare, in questa quarta, di una ristampa, senza avere l'agio di introdurre nel libretto le opportune modificazioni.

Dopo una breve descrizione della questione sociale, forse un po' troppo limitata alle condizioni dei lavoratori, Don Olgiati espone alcune idee fondamentali sulla concezione organica ed atomistica della società (il suo *leitmotiv*), la produzione e la distribuzione delle ricchezze. Passa poi ad un sunto storico delle corporazioni, delle quali dice il bene ed il male loro dovuti; rende il liberalismo ed il macchinismo, nonchè il protestantesimo e la rivoluzione francese, responsabili dell'attuale crisi; e si rifiuta di vedere in questa una pura questione di stomaco. Giustissima osservazione; ma neppure il socialismo

la concepisce così, giacchè tende a sconvolgere tutte le istituzioni, anche morali e religiose, ereditate dal Calvario. Di poi, il liberalismo economico e la sua critica occupano due lezioni. Altrettante sono consecrate al comunismo anarchico, al bolscevismo, al socialismo scientifico. La soluzione cristiana della questione sociale occupa naturalmente le 25 ultime pagine. I punti fondamentali pratici che raccomanda l'autore, sono: l'organizzazione professionale di tutte le classi; la legislazione sociale e le assicurazioni obbligatorie; lo sviluppo degli organi costitutivi dello Stato in rapporto al lavoro; l'ordinamento amministrativo e politico dello Stato in base alla rappresentanza proporzionale delle classi; la legislazione internazionale del lavoro.

Queste però sono soltanto le linee sommarie della soluzione cristiana, quale l'intende l'autore. Egli lascia sperare in un altro lavoro lo sviluppo completo dell'argomento.

Con mirabile ordine, l'autore, dopo una breve ma sempre interessante esposizione, propone, in ciascuna lezione, un breve riepilogo, poi un questionario, seguito da un po' di bibliografia.

E così raggiunge molto bene lo scopo che aveva in mira, e merita le nostre calde congratulazioni. È chiaro che non possono, in cotale opera, aspettarsi studi profondi o definizioni precise. Bastano viste generali che determinino l'orientazione sociale.

Ci pare, che il ch. autore sia forse un po' troppo abbagliato dall'organizzazione professionale. Almeno, non tutti oserebbero raccomandare così risolutamente l'incorporazione di tutti i cittadini in organismi professionali obbligatorii, e la rappresentanza proporzionale delle classi nei corpi politici dello Stato. Preferiamo sentire da lui queste prudenti parole: « Il mestiere del profeta è molto difficile; e noi non metteremmo mai la mano sul fuoco per predire quale sarà la forma della società futura » (p. 242).

ARTURO VERMEERSCH S. I.

FILIPPO CRISPOLTI, DEPUTATO AL PARLAMENTO. — **Il rinnovamento dell'educazione.** *Lettere pedagogiche.* — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero ». — Vol. in 12°, VI-207 p.

His litteris non omnia certe continentur, quae suadebat argumentum, non enim fuit mens auctoris integrum tractatum de educandis pueris scribere. At multa optima inveniuntur, quae tum educatores, tum educandos admodum iuvare nata sunt; et quidem, quod non parum prodest, pulchre ac lepide scripta. Mihi legenti timorem iniecerat, quod ipse auctor initio confitetur, se nullius unquam scholae sive elementaris, sive mediae alumnum fuisse, utpote qui a puero domi studuerit. Verum haud scio an eum iuverit ille propriae experientiae defectus: amplior enim apud eum fit conceptio vitae, minor ab « idolis theatri » dependentia. Traditionem commendat, quin tamen quidquam boni in

rebus novis ignoret. Sinceritatem, fortitudinem, humilitatem (quae species est, nec ultima, fortitudinis!) exaltat; religionem imprimis vult in educatione praecipuas partes obtinere. Quae sana principia utinam moderni educatores sedulo meditarentur!

P. G.

FRANZ PELSTER S. I. — **Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen.** — Ergänzungshefte zu den « Stimmen der Zeit », Zweite Reihe: Forschungen, 4. Heft. — Freiburg i. Br., Herder, 1920 (xv-179).

Quatuor iam decenniis viri docti insudant in elucidanda quaestione de vita et scriptis b. Alberti Magni. Nomina in perscrutanda historia philosophiae theologicaeque scholasticae celeberrima, ut Fr. Ehrle, G. von Hertling, P. Mandonnet, M. Grabmann, J. Endres, semper coniuncta erunt cum nomine scholastici, qui magnus vocatur et in dies maior apparet. Seriem tantorum virorum complet Fr. Pelster opere supra laudato.

Fundamenta ponere intendit biographiae, quam vocamus, criticae b. Alberti. Fontes de vita et scriptis scite periteque investigat et diiudicat secundum valorem historicum atque manu firma et dextera lapides praeparat ad exstruendum aedificium. Immensam copiam argumentorum et notarum affert, quae aut directe rem decidunt aut ex consequentiis probabilem vel certam evincunt. Nimium fere hinc inde lectori circumspicere, utrum forte alia etiam explicatio textuum sit possibilis, et aequo cautius in agnoscendo testimonio procedere videtur.

In prima parte inquirit in valorem et dependentiam variarum, quae medio aevo circumferuntur legendarum de vita Alberti, earumque fontes veterrimos designat. In altera disputationes vigentes de chronologia vitae Alberti ad finem perducere studet. Favet hypothesi dicenti Albertum natum esse ultimo decennio saeculi duodecimi, verisimiliter anno 1193. Ad suppositionem unanimiter hucusque habitam Albertum intrasse ordinem Praedicatorum Patavii anno 1223, alteram addit eique praeponderantiam concedit, illum se adiunxisse ordini Coloniae in decursu tertii decennii. Longum discursum instituit, quo anno et loco S. Thomas, postquam in itinere a propinquis captus fuit, studia coeperit, unde b. Albertum annis 1244/5 Coloniae moratum esse putat; discipulum vero magistrum comitatum esse Parisios anno 1245 tamquam improbabile reicit.

In tertia parte statuit magna cum industria et circumspectione, magnaque vi argumentorum ordinem chronologicum scriptorum b. Alberti philosophicorum et dogmaticorum: De laudibus B. Virginis (super missus est), De natura boni, Summa de creaturis, In libros

Sententiarum, In Pseudo-Dionysium, Commentaria in scripta Aristotelis, Summa theologica, De sacrificio missae, De eucharistia.

Auctor sine dubio multa hucusque ignota vel nova argumenta rerum notarum in lucem profert. Cum resolutiones ipsius saepius haud parum devient a solutionibus propositis ab aliis auctoribus, illorum erit vim argumentorum ponderare. Cum testimonia externa in variis quaestionibus sibi contradicant vel tam obscura sint, ut certa decisio fieri nequeat, alius aliam solutionem secundum subiectivam aestimationem praetulerit. Sic auctor momenta quae sunt pro anno nativitatis posteriori, sc. 1206 vel 1207, non satis removisse videtur. Testimonum Rogeri Baconis vix explicari potest in hypothesi ab auctore assumpta; praefatio operis De laudibus b. Virginis non videtur esse viri 40 vel etiam 50 annorum; spatium ab ingressu in ordinem usque ad primum lectoratum non videtur sufficienter impletum; et vix assumi potest, virum tantae fecunditatis in re literaria annos 40 vel 50 fere natum demum coepisse componere primum tractatum, praesertim cum miraculum de intelligentia praestanti subito adepta inter legendas sit reponendum. Ex his aliisque rationibus J. Endres, qui maxime defenderat annum natalem 1207, ipsam suam hypothesim sustinet (« Theol. Rev. », 1921, p. 96 sq.).

Saepius lector offenditur eo quod in quaestione, quae testimoniis externis vel textu decisivo simpliciter dirimi potest et ab auctore dirimitur, prius afferuntur variae possibilitates, probabilitates vel improbabilitates, sive ex factis sive ex rationibus internis (v. g. par. 4, 70, 86, 139, 145, 147), quia locum habere non videntur. Pariter sine ratione probata testimonium Bernardi Gui in re chronologica nunc assumitur (45), nunc reicitur (76). Quae tamen merito operis nil derogant, sed considerationis gratia allata sint.

De ordine chronologico operum Alberti tum ex citationibus mutuis tum ex dependentia scriptorum Alexandri Halensis, Alberti, Bonaventurae, Thomae Aq. mox disserens de historia conceptus sacrificii plura me proferre posse spero, quae ordinem ab auctore statutum confirmant.

IOSEPH KRAMP S. I.

M. BIERBAUM. — **Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris** [*Franziskanische Studien*, Beiheft 2]. — Vol. in-8°, XII-406 p. — Münster in Westfalen, 1920, Aschendorff.

In acerrima illa lite, quae Parisiis saeculo 13° inter Universitatem et ordines mendicantes exorta, clerum saecularem et regularem, imo et laicos exagitatos tenebat, non solum agitur de quibusdam privilegiis, sed multo magis de gravissimis quaestionibus theologiae dogmaticae, asceticae atque iuris canonici. — Paupertas in proprio et in

communi, quomodo se habet ad essentiam perfectionis christianae? Licetne ordinem voluntariae mendicitatis eligere eumque vovere? Nonne antequam consilia perfectionis christianae sequamur, in lege observanda exercitatos nos esse oportet? Mendicantibus denique, num licitum est permittente solum summo pontifice, ordinariis non auditis, praedicare confessionesque audire? Hae omnes quaestiones et libris scriptis et publicis disceptationibus plurimum agitabantur.

Controversiae huius atque quaestionum, quae inde exortae sunt, historia enucleatior usque ad haec tempora desideratur. H. Denifle et Aem. Chatelain in *Chartulario Universitatis Parisiensis* plura documenta collegerunt. Praeterea scriptores *Histoire littéraire de la France*, P. Mandonnet, F. X. Seppelt aliique complura, quae huc faciunt, contulerunt. Sed « Corpus » illud quod omnia illa scripta complectatur non adest. Multa restant inedita. Post editores operum Sancti Bonaventurae aliquod edendi initium fecit A. Little in suis *Selections from Pechams Tractatus pauperis or de perfectione evangelica.* Eum secutus est L. Oliger, qui et in Archivo Franciscano Historico 1915 et in *Franziskanische Studien* 1917 eiusdem Peckham duas, quae ad litem spectant, quaestiones publici iuris fecit; qui etiam de stabiliendo ordine chronologico variorum librorum optime meritus est. Iam M. Bierbaum indagationem scientificam plurimum promovit, cum opus aliquod summi momenti atque plures libellos primum edidit. Non potuit quidem, id quod multum optandum erat, Guillelmi de Sancto Amore operum, quorum editio anno 1632 facta inter rarissimos libros connumeratur, editionem criticam instituere, sed tractatus *De pèriculis novissimorum temporum*, quem Guillelmus ad episcopos scripserat, magnam partem denuo nobis praebet. Alium librum adiungit Bierbaum usque adhuc in manuscriptis latentem. Quem quidem, ut bene probat, scripsit socius quidam ordinis Minorum. Incipit liber « Manus quae contra omnipotentem tenditur » et eius scriptor tria praecipue tuetur: paupertatem in proprio et in communi, ius tum ad ea, quae vitae necessaria sunt, ex amore Christi emendicanda, tum ad libere ubique terrarum praedicandum, solo permittente summo pontifice. Hoc imprimis libro mendicantes et etiam tractatu sancti Thomae *Contra impugnantes religionem*, qui tractatus et alia quae opponebantur spectat, adversariis responderunt. Magistrorum factionem deinde Gerhardus de Abbatisvilla alio libello propugnavit. Hoc eius opus principale, quod incipit « Tantum sibi praesumptionis », usque adhuc non est editum. Sed 110 exceptiones, quae ab illo factae videntur, et eius sermonem aliquem Bierbaum primus typis mandavit. Exceptionibus ille magister impugnat varias propositiones ex libro *Manus quae contra omnipotentem* excerptas; sermone agit de iure et emolumento beneficiorum ecclesiae. Eius Quodlibet et liber apologeticus restant adhuc inedita. Ultimo loco venit quidam tractatus magistri Nicolai de Lexoviis, quo

quaeritur, quomodo consilia et mandata inter se habeant. Hic etiam quaestio de oblatis ordinum disceptatur, ad quam dirimendam ipse Thomas de Aquino et Iohannes Peckham libellos ediderunt.

Ita Bierbaum editione hac diligentissime et accurate facta vere optime meritus est de tota historia controversiae. Utinam alii, praesertim socii universitatis Parisiensis, ad quos maxime spectat, opus coeptum ad finem perducant!

Magni momenti praetera sunt elucubrationes, quibus Bierbaum in editionem et quaestiones ad eam pertinentes introducit. Hac introductione multis quidem conatur probare insignem tractatum *Manus quae contra omnipotentem* a fratre ordinis minorum et magistro Parisiensi Bertrando de Baiona esse scriptum. Sed in hac re enm puto minus feliciter egisse. Disputationem illam, quam Bertrandus, teste Chronica XXIV Generalium, Parisiis habuit, non potest, nisi solide id probetur, Anagniam transferri. Quod ad ea quae 1256 Anagniae gesta sunt, dilucidanda attinet, nos non puto ad eam iam claritatem atque certitudinem pervenisse. quam ex fontium iterata inquisitione forsitan adipisci possimus. Constat quidem et sui ipsius verbis et Thomae de Cantimprato narratione Albertum Magnum tunc temporis apud curiam disputationem habuisse. An vero Thomas illo tempore Anagniae fuerit, multum dubitari potest. Guillelmus de Tocco. cuius narratio primum et fere unicum fontem vitae sancti Thomae constituit, cuius tamen verba hoc loco omnino inter se pugnant, videtur confundere scriptionem libri *Contra impugnantes religionem* cum tempore Clementis IV circa annum 1266. quo tempore et Thomas in curia fuisse videtur et res Guilelmi denuo tractari coepit. Deinde inquirendum erit, quid veri subsit narrationi Henrici de Herfordia. qui dicit Thomam Alberti disputationes collegisse atque edidisse. Hoc unum certum est tractatum Thomae magnam partem contineri disputationibus habitis. Utrum sint Thomae disputationes an Alberti. id criteriis internis, comparata imprimis Summa de creaturis, forsitan possit diudicari. Alterum in hac re velim notare: Non potest, ut fieri solet. sermo esse de disputatione propria cum Guillemo de Sancto Amore. Ille non venit ad disputandum; venit, ut coram collegio cardinalium rationem redderet accusatus. Hoc ita esse, responsiones, quae inter eius opera omnia editae sunt, clare manifestant.

Sed ut redeam ad quaestionem de Bertrando auctore, contra eum est manuscriptum bibliothecae Laurentianae Florentinae. quod fuit monasterii Santa Croce et indicatur Plut. 27, cod. 9, n. 2. Hoc enim tractatum *Manus quae contra omnipotentem* tribuit magistro clarissimo ex ordine sancti Francisci Thomae de Eboraco. Huic testimonio, non illi codicis Vaticani-Burghesiani 360 fidendum esse, pluribus argumentis in Archivo Franciscano Historico spero me ostensurum.

Bierbaum tractatum praecipuum, de quo agimus, ex vetustissimo codice, scilicet Vaticano-Burghesiano lat. 161, edidit, ceterorum autem codicum notas variantes diligentissime adnotavit. Suo iure censet Burghesianum illum proprium ordinem constituere, cui reliqui omnes libri manuscripti ut alia familia opponantur. Meo iudicio probabili coniectura etiam ulterius procedere licet. Duplex eiusdem operis recensio distinguenda est, quae aut ab ipso auctore aut eo consentiente et conspiciente est facta. Ita enim multa emendata et in re ipsa differentia facile intelliguntur, quae sola incuria et libertate librariorum vix possunt explicari. Postquam manuscriptum Burghesianum ipse vidi, aliquas minoris momenti animadversiones ad ea quae Bierbaum scripsit addere velim. Totus codex sine dubio scriptus est a quodam fratre minore, cuius manus Anglicum prodit, quamvis subscriptio illa: Scripsit Odo frater mis[er] — non « mei » ut Bierbaum neque « eius » ut editores Bonaventurae legunt — ad solum tractatum pauperis pertineat. Quoad aetatem nihil obstat ex parte Palaeographiae, quin ponatur in altera parte saeculi decimi tertii. Et illud non est negligendum hunc libellum cum sancti Bonaventurae quaestione de paupertate eiusque epistola ad magistrum inominatum (qui duo tractatus ab eo Parisiis tempore magisterii scripti sunt), unitatem quandam propriam cum sua numeratione foliorum constituere. Hi duo Bonaventurae tractatus eodem modo ac Thomae textum praebent ita egregium, ut, etiamsi alii testes omnes aut plurimi aliam lectionem habeant, meo saltem iudicio saepius editionis textus ex hoc manuscripto emendandus sit, ut [editione Quaracchiana] 5. 134[6] minus] magis, 143[3] secundum] de, 146[2] provideretur] providerent. 147[4] dum] de qua, 8, 332[7] prima domini] propria domini. 334[3] ipsa sua insipientia] ipsa sua sapientia. Unde elucere videtur hanc partem manuscripti esse valde antiquam. Deinde animadvertere potui. manum illam corrigentem, addentem capitula atque indicem scribentem non esse, ut Bierbaum supponit, aetatis posterioris. sed ipsius scribae quod scripserat revisentis, ideoque haec addita ad ipsum textum genuinum pertinere. Restat ut pauca addam, quae minus recte auctor interpretatus est: p. 43[a] editionis, hoc tantum voluntarium] non tantum voluntarium, 45[a] incubantes vel incumbentes, 47[b] Beati pauperes, pauperes spiritu hii sunt; 50[b] locus difficilis ad legendum in B sic se habet: cum disposicione vel dispensacione secundum « Rabanum » et immediate post: semel vel insimul secundum « Rabanum » donare et absoluta sollicitudine egere cum Christo. Alio atramento « absoluta » in « absolutum » mutatum est, id quod nullum praebet sensum. 57[b] « morali » loco « omelia » relinqui debet; 58 in originali materia 3[r]] morali 15 a.

Quod ad cod. Borghes. 360 attinet, ille potius est saeculi decimi quarti ineuntis, imo inscriptio illa de Bertrando de Baiona etiam posterioris aetatis videtur. Qui quidem codex, ut mihi videtur, non po-

test esse pater classis B. Argumenta quae proferuntur rem non evincunt, imo hac suppositione non potest explicari, cur pluries solus vel quaedam omittat vel propriam lectionem habeat.

Sed haec omnia minoris momenti sunt. Auctor sua editione optime et in perpetuum meritus est de historia controversiae, quae tantum influit in evolvendas et enodandas quaestiones plures theologicas. Aliquem inveniri sperandum est, qui perfecta cognitione fontium (inter quos non sunt negligendae quaestiones disputatae et quodlibeticae plurium ut Henrici de Gandavo, Aegidii de Roma, Richardi de Mediavilla, Hervaei Natalis), instructus atque munitus, historiam problematum ipsam aggrediatur. Ut aliis ita etiam hac controversia illud confirmatur veritatis cognitionem hac in terra maxime pugna aliqua et opponendo et defendendo dilucidari et promoveri.

FRANCISCUS PELSTER S. I.

FRANÇOIS TOURNEBIZE S. I. — **Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient** (XVIe-XIXe s.), recueillis par le P. ANTOINE RABBATH S. I. — Beyrouth, Imprimerie Catholique, t. II, 3e fasc., 1921, gr.-8° (p. VIII-409-644). — 12 Frs.

Reprendre, après le pillage turc, la publication des documents amassés par le regretté P. Rabbath, c'était une œuvre de grande patience, mais aussi de la plus haute importance. Ces textes latins, italiens, français éclairent l'effort catholique en Orient: et les résistances du mahométisme ou des schismes, les massacres, les interventions du protectorat français aux XVI, XVII et XVIII siècle, le zèle apostolique des missionnaires et leurs progrès modestes et constants, tous ces faits, toute cette histoire présentent une leçon très instructive pour le présent. Les tables chronologiques et onomastiques de ce t. II guident le chercheur parmi ces richesses; le P. Tournebize s'excuse de leur longueur (p. 625-644), elle lui donne droit, au contraire, à toute notre reconnaissance.

M. D'H. S. I.

JIMENEZ LEMAUR C. — **¿ Fué S. Pablo un innovador ?** — *Discurso inaugural.* — Madrid, 1920, 66 p.

Titulus ipse apprime declarat totum orationis argumentum. Contendit enim praeclarus professor matritensis contra magistros rationalismi, omnia Ecclesiae fundamenta a S. Paulo tradita fuisse quoque tradita a S. Petro caeterisque apostolis, et praebuisse, ab ipsa sua institutione, plenam stabilitatem communitati christianae.

Singulari laude digna est illa tractationis ratio, qua propositae sibi thesis evidentia quasi sponte fluat ex ipsa narratione historica, constituta, magna ex parte, factis illis quibus niti volunt rationalistae ad suum errorem fulciendum.

Amor, dogmata, ritus et auctoritas quibus pollebat prima communitas christiana, consensus S. Stephani et S. Philippi cum S. Petro et reliquis apostolis, et potissimum conversio Cornelii et concilium hierosolimitanum in quibus verbis et factis declaratur quid S. Petrus de conversione gentium et de rituum legalium virtute sentiat, sternunt planissime viam ad explicandum factum *reprehensionis* S. Petri, quod S. Paulus narrat in cap. II Ep. ad Galatas.

Exhibet sese auctor in argumenti expositione perspicuum, eruditum sine redundantia, subtilem in difficultatibus solvendis et in sensu sacri textus discernendo.

Dolendum sane quod ad plenam operis perfectionem non magis conferat sermonis perpolitio et stili amoenitas.

PH. AL. S. I.

YVES DE LA BRIÈRE S. I. — **Les luttes présentes de l'Eglise.** — Cinquième série. — Paris, Beauchesne, 1921. — Vol. in-8°, xvi-420 p. — 9 Frs.

Professeur de théologie et docteur en droit, le R. P. de la Brière poursuit ses lumineux exposés d'histoire religieuse très contemporaine. La quatrième série valut à l'auteur une lettre du Cardinal Secrétaire d'Etat avec les félicitations de Sa Sainteté. Le présent volume, qui résume les années 1918 et 1919, *au dénouement du grand drame*, fait ressortir aussi le rayonnement bienfaisant de la Papauté parmi les efforts des puissants qui veulent reconstruire un monde durable. Malgré leurs intentions d'exclusive, les représentants des Nations durent écouter les paroles de Benoît XV, admirer leur sagesse supérieure et, plus d'une fois, se rendre à ses avertissements de Père commun et bon. Tous ces faits d'hier s'animent sous la plume alerte du R. P. de la Brière: avec clarté, avec élégance, avec esprit, il excelle à résumer les questions les plus complexes, il force à comprendre, il emporte la conviction. Les ennemis de l'Eglise le citent au Parlement avec effroi, car ses polémiques mêmes sont si courtoises et si fines, qu'elles touchent l'adversaire au point faible. Citons spécialement la *Question Pontificale à la Conférence de Bruxelles*, les *Négociations de Mgr Cerretti avec la Conférence de la Paix* sur les missions, et le beau chapitre sur la *Consécration de la Basilique de Montmartre* avec participation de S. E. le cardinal Vico, Légat pontifical.

M. D'H. S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — Hic catalogum earum scriptionum contexere intendimus, quae disciplinam theologiae fundamentalis, dogmaticae nec non moralis scholastica methodo tractatae respiciunt.

Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

Si de opere prius iam indicato postea recensiones alicuius momenti apparuerunt, opus iterum inscribitur et numerus titulo intra parenthesim additus remittit ad paginam praecedentis voluminis huius periodici, ubi idem opus amplius indicatur.

Si quod argumentum per plures fasciculos alicuius periodici continuatur, numero intra parenthesim titulo argumenti addito indicatur pagina praecedentis voluminis nostri periodici, ubi ultimo hoc ipsum argumentum inscriptum est.

A. — GENERALIA.

I. Encyclopaedica.

Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique. 4 éd. entièrement refondue sous la dir. de A. d'Alès. Fasc. publ. 1921: 17. Paix et guerre — Patrie. Paris, Beauchesne.

Dictionnaire de Théologie Catholique, publ. sous la dir. de A. Vacant et E. Mangenot. Fasc. publ. 1921: 50-52; Hobbes — Immaculée-Conception. Paris, Létouzey et Ané.

II. Periodica.

Periodica aliqua enumerantur, quae praeter II, 137 citata saepe in elenchis nostris occurrunt:

Analecta Bollandiana. Bruxelles.
Bessarione. Roma.
Bogoslovni Vestnik. Ljubljana, Bogoslovna Akademija.
Collationes Brugenses. Brugis Seminarium Episc.
Collationes Gandavenses. Gand, Grand Seminaire.
Collationes Namurcenses. Namur, Grand Seminaire.
Collationes dioecesis Tornacensis. Tournai, Chancellerie episc.
Echos d'Orient. Paris.
Lateranum. Roma, Pont. Sem. Romano Maggiore.

La vie diocésaine. Malines, Marché aux Laines.
Musée belge. Rev. de philol. classique. Louvain.
Nouvelle revue théologique. Tournai, Casterman.
Revue Apologétique, antea Revue prat. d'Apol.
Revue de l'Orient Chrétien. Paris, Leroux.
Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris, Gabalda.
Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, Smeesters.
Revue d'histoire et de littérature religieuse. Paris.
Revue d'histoire et de philosophie religieuse. Strasbourg.
Revue des Sciences Religieuses. Université Strasbourg.
Rivista di Apologia Cristiana. Tipografia fra Catt. Vicentini. Vicenza.
Verbum Domini. Roma, Pont. Inst. Bibl.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Bartmann B., Lehrbuch der Dogmatik 2 Bde [4-5]. Freiburg 1920. u. 1921. Herder. XII, 464. IX, 544 p.

Brun L. et Fridrichsen A., Paulus und die Urgemeinde. Zwei Abhandlungen. T. I. Apostelkonzil und Aposteldekret. T. II. Die Apologie des Paulus Gal. I. Giessen 1921, Töpelmann 76 p.

Diekamp F.. Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Bd. 2 [3-5]. Münster 1921, Aschendorff. x, 556 p.

Foakes F. I. and Kirsopp Lake. The beginnings of christianity. I. The acts of the Apostles. F. I. Prolegomena 1. The Iewish, Gentile and Christian backgrounds. London 1920, Macmillan XI, 480 p. — Cf. I. Lebreton: Rech. sc. rel. 12 (1921) 244-254.

Kirn O., Grundriss der evangelischen Dogmatik [7]. Leipzig 1921, Deichert: x, 140 p.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Rauschen G., Grundriss der Patrologie (II, 465). – Cf. H. Brewer: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 591-595; E. Tomek: Theol. pr. Quart. 74 (1921) 595-597.

Seeck O., Entwicklungs-Geschichte des Christentums. Stuttgart 1921, Metzler. XXIII, 504 p.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Bareille G., Ignace évêque d'Antioche, martyr: Dict. de Théol. Cath., t. VII, col. 685-713.

Coulange L., Le symbole de Nicée: Rev. d'Hist. et de Litt. rel. 6 (1920) 350-373.

Dudon P., Le Quiétiste Espagnol Michel Molinos (1628-1696). Paris 1921, Beauchesne. xxi, 313 p.

Emser H., De disputatione Lipsicensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est (1519). A venatione Luteriana aegocerotis assertio (1519). (Corpus Catholicorum) Hgb. von F. Thurnhofer. Münster 1921, Aschendorff. vii, 111 p.

Fonck L., Die Echtheit von Iustins Dialog gegen Trypho. Biblica 2 (1921) 342-347.

García Grain I. M., San Ignacio mártir y el Cristianismo primitivo. Ciencia Tom. (ii, 466); 13 (1921) 323-336.

Gobillot Ph., Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Egypte: Rech. sc. rel. 11 (1921) 328-361.

Grivec F., Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae. Ljubljana 1921, Bogoslovna Akademija. 111 p. — Cf. Bogosl. Vest. 2 (1922) 57-58

Harnack A. von, Neue Fragmente des Werkes des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius. Berlin 1921, Verl. der Ak. der Wiss.

Harris R., The Apology of Quadratus: Exposit. tim. 32 (1921) 147-160.

Hugon E., Concept Leibnizien de la liberté et théodicée Augustinienne: Rech. sc. rel. 11 (1921) 380-383.

Micras P. M. de, La teologia di Origenes: Estud. Francisc. 26 (1921) 171-177. 429-438.

Moncelle P., Hus: Dict. de Théol. Cath., t. VII, col. 333-346.

Périer P. M., Point de vue sur l'Apologétique scientifique: Rev. Apol. 33 (1921-22) 21-34. 414-427.

Pesch Chr., Nestorius als Irrlehrer. Zur Erläuterung einer wichtigen theologischen Prinzipienfrage. Paderborn 1921, Schöningh. viii, 127 p.

Pinard H., La théorie de l'expérience religieuse. Son évolution de Luther à W. James. Rev. d'hist. Eccl. (ii, 469): 17 (1921) 547-574.

id., La méthode historico-culturelle dans l'étude des religions: Rech. sc. rel. 11 (1921) 273-305.

Vernet F., Hugues de Saint-Victor: Dict. de Théol. Cath., t. VII, col. 240-308.

Viller M., La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438): Rev. d'hist. Eccl. (ii, 623): 17 (1921) 515-532.

Waltzing I. P., Apologétique de Tertullien. Ed. classique (Nouv. coll. belge de livres class. I). Liège 1920, Vaillant-Carmanne. — Cf. I. de Ghellinck: Musée belge 25 (1921) 65-68.

id., Pour l'étude de Tertullien. Introduction à l'Apologétique: Musée belge 25 (1921) 7-28.

id., Pour étudier Tertullien: Musée belge 18 (1920) 175-187.

Waltzing I. P., Les premiers écrits de Tertullien chrétien. Musée belge 18 (1920) 165-174.

Woroniecki H., Catholicité du Thomisme: Rev. Tom. nouv. sér. 4 (1921) 321-355.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Felder H., Apologetica sive theol. fund. (II, 141). — Cf. Adam: Theol. Quart. 102 (1921) 241-242.

Herbigny M. d'. Theologia de Ecclesia. II. De Deo Catholicam Ecclesiam organice vivificante seu de hodierna Ecclesiae agnitione. Ed. II. auctior. Paris 1921, Beauchesne. 359 p.

Meyer E., Ursprünge und Anfänge des Christentums t. I. Die Evangelien. Stuttgart 1921, Cotta. VI, 340 p.

b. Quaestiones particulares.

Agius T. I., St. Paul's Witness to papal infallibility: Month 136 (1920) 433-446.

Alès A. de, Ecclesia Principalis: Rech. sc. rel. 11 (1921) 374-380.

id., Les origines de la papauté: Dict. Apol. Tom. 3. col. 1371-1388.

Amann E., Honorius: Dict. de Théol. Cath., t. VII, col. 93-132.

Boyer Ch., L'argument qui a ramené saint Augustin à la foi: Rev. Apol. 33 (1921-22) 129-149.

Chase F. H., Belief and creed. London, Macmillan. — Cf. Church quat. Rev. 92 (1921) 1-13.

Colombo S., Il primato della Chiesa di Roma nei primi tre secoli e un critico recente: Scuola Catt. ser. V. v. 24 (1921) 265-286. 353-371.

De la Brière Y., Primauté de S. Pierre dans le Nouveau Testament: Dict. Apol. Tom. 3. col. 1333-1371.

Delehaye H., Martyr et confesseur. An. Boll. 39 (1921) 20-49.

Denney I., Iesus and the Gospel. Christianity justified in the mind of Christ. London 1921, Hodder 384 p.

Eberle F., Kirche, Autorität und Freiheit: Theol. pr. Quart. 75 (1922) 12-21.

Ehrlich L., De obiecto et methodo scientiae religionum comparativa: Bogosl. Vest. 2 (1922) 35-45.

Elert W., Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evang. Christentum in Deutschland und dem allgem. Denken seit Schleiermacher und Hegel. München 1921, Beck VIII, 513 p.

Feine P., Die Religion des Neuen Testamentes. Leipzig 1921, Quelle et Meyer. XII, 287 p.

Hänel I., Der Schriftbegriff Iesu. Studien z. Kanongeschichte u. rel. Beurteilung des A. Test. (Beitr. z. Frd. chr. Theol. T. 24). Gütersloh, Bertelsmann. — Cf. A. Allgeier: Theol. Rev. 20 (1921) 142-143.

Harent St., Infaillibilité pontificale. Dict. Apol. Tom. 3. col. 1422-1534.

Lehmann-Issel K., Die Grenzen des obiectiven Erkennens in der Theologie. Eine Untersuchung über die Frage nach d. Wesen d. Religion (in Auseinanders. mit K. Dunkmanns Schleiermacher-Forschung). Leipzig 1921, Hinrichs IV, 208 p.

Leslie I., Revelation and Science. A Reply to Higher Critics and Darwinists. London 1921, Iolly 156 p.

Mackintosh Shaw. I., The resurrection of Christ. Edinbourg 1920, T. and T. Clark. 215 p. — Cf. Princ. theol. rev. 19 (1921) 494-495.

Mundle W., Die Stephansrede Apostelgesch. 7: eine Märtyrerapologie: Zts. f. d. neut. Wiss. u. die Kunde des Urchr. 20 (1921) 133-147.

Neyron G., Rôle historique de la papauté: Dict. Apol. Tom. 3. col. 1387-1422.

Palmieri A., Le Chiese ortodosse Greco-Slave e il problema della riunione della Cristianità: Scuola Catt. ser. V. v. 24 (1921) 296-313.

Ruch C. I. E., Premières avances du christianisme à l'Empire d'après les pères apologistes: Rev. Sc. Rel. Un. Strasb. 1 (1921) 1-23.

Ruffini E., La Gerarchia della Chiesa negli atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo: Lateranum 1921. n. 1. — Cf. L. Fonck: Biblica 3 (1922) 95-97.

Ryle I. C., Is all scripture inspired? An attempt to answer the question. London 1921, Thynne. 86 p.

Seitz A., Das Martyrium als Kennzeichen der Göttlichkeit der Kirche. Theol. prat. Quart. (II, 624). 74 (1921) 559-564.

Snoj A., De origine episcopatus: Bogosl. Vest. 2 (1922) 46-56.

Visscher H., Van den eeuwigen vrede tusschen wetenschap en religie. Rede uitgesproken d. 26 Maart 1920 ter herdenking van den 284. geboortedag d. Utrechtsche universiteit. Utrecht 1920, imp. Universitas. 23 p. — Cf. B. B. Warfield: Princ. theol. rev. 19 (1921) 148-154.

Wobbermin G., Das Wesen der Religion. Leipzig 1921, Hinrichs VIII. 314 p.

Zorn G., Die Briefe Pauli an Timotheus, Titus u. Philemon ausgelegt. Zwickau 1921, Herrmann 264 p.

VI. De Deo Uno et Trino.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Billot Card. L., La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut; VII. Les infidèles adultes d'âge non de raison et de conscience. — Encore la question de fait. Plus amples explications: Etudes (II, 468). 169 (1921) 385-407.

Michel A., Idolatrie: Dict. de Théol. Cath., t. VII, col. 602-669.

Valensin A., Le Pantheisme: Dict. apol. Tom. 3. fasc. 17. col. 1303-1333. — Cf. P. Descoqs: Rev. apol. 33 (1921-22) 204-218.

2. *De Deo Trino.*

Anwander A., Zur Trinitätslehre der nachorigenistischen alexandr. Theologie bis Arius: Theol. Quart. 102 (1921) 190-219.

Brinktrine I., Christus als die dritte Person in der Trinität. Ein Beitrag zur trinitarischen Terminologie: Theol. u. Gl. 12 (1920) 149-158.

id., Die trinitarischen Bekenntnisformeln und Taufsymbole. Beiträge zu ihrer Entstehung und Entwicklung: Theol. Quart. 102 (1921) 156-190.

VII. De Deo Creante et Elevante.

a. Tractatus integri.

Beraza B., De Deo Creante (II, 145). — Cf. I. B. Stufler: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 583-584.

b. Quaestiones particulares.

1. *Angeli.*

Flemming H., Gibt es einen Teufel? [3] Schwerin 1921, Bahn 78 p.

2. *Homo.*

Kreutle M., Die Unsterblichkeitslehre in der Scholastik von Alkuin bis Thom. v. Aquin. Fulda, Aktiendruckerei. — Cf. I. Hörmann: Theol. Rev. 20 (1921) 56-57.

3. *Elevatio.*

Michel A., La Grâce sanctifiante et la Justice originelle: Rev. Thom. Nouv. sér. 4 (1921) 424-430.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. Tractatus integri.

Felder H., Iesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Iesus-Forschung. Bd. 2 [2]. Paderborn 1921, Schöningh. v, 582 p.

b. Quaestiones particulares.

1. *De persona Christi.*

Bousset W., Kyrie Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. 2. umgearb. Aufl. Göttingen 1921, Vandenhoeck u. Ruprecht. xx, 394 p.

Hall G. S., Iesus the Christ, in the light of psychology. London 1921, Allen. 345 p.

Hollard A., L'apothéose de Jésus. Paris 1921, Leroux. 221 p. 16°.

Iung E., Die Herkunft Jesu. Im Lichte der freien Forschung dargestellt. München 1920, Reinhardt VIII, 246 p.

Lamiroy H., De unione secundum compositionem: Coll. Brug. 21 (1921) 96-102.

id., Diiudicatur assertum: Natura divina assumpsit naturam humanam: Coll. Brug. 21 (1921) 181-184.

Médebielle A., In principio erat Verbum: Verbum Domini 2 (1922) 3-9.

Michel A., Communication des Idiomes: Dict. de Théol. Cath., t. VII, col. 595-602.

id., Hypostase: Dict. de Théol. Cath., t. VII, col. 369-437.

id., Hypostatique Union: Dict. de Théol. Cath., t. VII, col. 437-568.

Schumacher H., Christus in seiner Praeexistenz u. Kenose (II, 146). — Cf. L. Vénard: Rev. prat. d'Apol. 32 (1921-22) 173-174.

Vander Heeren A., Prologus Evangelii Ioannis: Coll. Brug. 21 (1921) 121-133.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Felder H., Die Heiligkeit Iesu. Paderborn 1921. Schöningh IV, 111 p.

Jugie M., La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance: Rev. des sc. Phil. et Théol. 12 (1921) 548-559.

Lamiroy H., De scientia Christi per beatam visionem: Coll. Brug. 21 (1921) 312-315.

id., De triplici gratia in Christo: ibid. 21 (1921) 286-289.

3. *De opere Christi.*

Alès A. d', Le sens de la Rédemption: Rev. Apol. 33 (1921-22) 163-174.

Lidgett I. S., Sonship and Salvation. A Study of the Epistle to the Hebrews. London 1921, Epworth Pr. 275 p.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Lamiroy H., Explicatur propositio: Maternitas divina in se sive praecisive considerata est gratia gratis data et quidem maxima in hoc genere gratiarum: Coll. Brug. 21 (1921) 365-367.

id., Ostenditur: Matrem Dei accepisse copiam gratiae gratum facientis maiorem quam quae cuilibet creaturae umquam collata fuit: Ibid. 21 (1921) 387-389.

Vonier A., The Divine Motherhood. London 1921, Herder 110 p.

5. *De cultu Sanctorum.*

Emereau C., Iconoclasme: Dict. de Théol. Cath., t. VII, col. 575-595.

Grumel V., Culte des Images: Dict. de Théol. Cath., t. VII, col. 766-843.

IX. De Gratia.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Pierson A. T., The acts of the holy Spirit, an examination of the mission of the Apostles. London 1921, Pickering 142 p. 18°.

Springer E., Bemerkungen über die Einheit des mystischen Leibes: Past. bon. 34 (1921-22) 72-74.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

b. Quaestiones particulares.

André G., La vertu de simplicité chez les Pères Apostoliques: Rech. sc. rel. 11 (1921) 306-327.

Ujcic I., Textus biblici de peccato veniali: Bogosl. Vest. 2 (1922) 1-18.

XI. De Sacramentis.

a. Tractatus integri.

De la Taille M., Mysterium Fidei de Augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento. Paris 1921, Beauchesne xv, 663 p. — Cf. I. Lebreton: Études 169 (1921) 185-193; I. B. Iaggar: Month 138 (1921) 500-505.

b. Quaestiones particulares.

1. *Sacramenta in genere.*

Leadbeater G. W., The science of the sacraments. London 1921, K. Paul. 560 p.

Vaccari A., De vi circumcisionis in Veteri Foedere: Verbum Domini 2 (1922) 14-18.

2. *Baptismus.*

Koch W., Die Taufe im Neuen Testament [3] (Bibl. Ztfr. 3. F. H. 10). Münster 1921, Aschendorff 46 p.

3. *Eucharistia.*

Browe P., Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger und Karolingerzeit: Theol. Quart. 102 (1921) 133-156.

Cagin D., Les origines de la messe. Paris 1921, Lethielleux. — Cf. M. Schaff: Rev. sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 489.

Lawson R., L'eucharistie dans saint Augustin: Rev. d'hist. et de litt. rel. 6 (1920) 472-525.

Springer E., Ueber das in der Taufe eingeschlossene Votum der Eucharistie: Theol. pr. Quart. 74 (1921) 525-540.

Vander Heeren A., Sermo Iesu de pane vitae: Coll. Brug. 21 (1921) 361-364.

Zamora A. A. de, De augustissimo Missae sacrificio: Coll. Brug. 21 (1921) 166-175.

4. *Poenitentia.*

Adam K., Die geheime Kirchenbusse nach dem hl. Augustin. Eine Auseinandersetzung mit B. Poschmann (Münch. Stud. z. hist. Theol. H. 2). Kempten 1921. Kösel. vii, 90 p.

Haslehurst R., Some Account of the Penitential Discipline of the Early Church in the First Four Churches. London 1921, Soc. f. Prom. Christ. Knowl. 171 p.

Marchetti O., La soumission au confesseur est-elle un acte d'obéissance? Rev. d'Asc. et Myst. 2 (1921) 325-350.

Michel A., Confessions et absolutions données par écrit: Rev. d'hist. et de litt. rel. 7 (1921) 58-75.

Poschmann B., Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus: Zts. f. kath. Theol. (II, 473). 45 (1921) 497-526.

5. *Ordinatio.*

Fortescue A., The orthodox church and schismatical ordination: Month 137 (1921) 385-404.

6. *Extrema Unctio.*

King A., Holy Unction. A Dogmatic Treatment on the Unction of the sick. London 1921, SS. Peter and Paul. 35 p.

Wilson E. M., The anointing of the sick in the Epistle of Iames and its bearing on the use of means in sickness: Princ. theol. rev. 19 (1921) 64-95.

XII. De Novissimis.

b. Quaestiones particulares.

1. *Novissima hominis.*

Calès I., Rétribution individuelle, vie des justes et mort des pécheurs d'après le livre d'Ézéchiel: Rech. sc. rel. 11 (1921) 363-371.

Darragh I. T., The resurrection of the flesh. London 1921, Soc. f. Prom. Christ. Knowl. 324 p.

Michel A., L'enfer et la règle de la foi: Paris 1921, Beauchesne. 40 p.

2. *Novissima mundi.*

Flemming H., Die Wiederkunft Christi [3]. Schwerin 1921, Bahn 61 p.

Spirago F., Der Weltuntergang und die neue Erde. Prag, H. Mercy. — Cf. I. Schmid-Angerbach: Theol. pr. Quart. 75 (1922) 48-63.

Stegenga A., De wederkomst van Christus. Beschouwingen tot verheldering van de toekomst verwachtingen der gemeente van Christus. Amsterdam 1921, v. d. Land 119 p.

Fr. S. Mueller S. I.

CHRONICA

Pontificia Universitas Gregoriana.

Commemoratio Bellarminiana. — Anno superiore, recurrente ab obitu Ven. Roberti Card. Bellarmini anno trecentesimo, officio suo in Venerabilem Virum defuisset Universitas nostra, si eiusdem memoriam digno non recoluisset obsequio, tum ut debitas Ven. Cardinalis meritis rependeret laudes, tum ut eiusdem praeclara exempla numerosae inventuti suas celebranti scholas imitanda proponeret.

Gratum officii nostri munus duplici explevimus ratione, periodici scilicet nostri « Gregorianum » fere integrum quartum anni superioris fasciculum Bellarmino dicando, et solemnem, ineunte novo anno scholastico, in templo S. Ignatii agendo commemorationem.

Maxime opportuna commemorationi fuisset dies 17 septembris, qua die Venerabilis Vir terram coelo commutaverat, sed, cum id temporis tum auditores cum Professores ob aestivas ferias Roma abessent, meliore consilio ad initium novi anni scholaris est dilata.

Litterae circulares ad Universitates catholicas sunt datae quibus certiores de commemoratione Bellarminiana fiebant, cum Ven. Card. Bellarminus non unius Universitatis Gregorianae particulare sit decus, sed cunctarum Universitatum catholicarum commune sit ornamentum, atque ab omnibus brevi, ut sperare licèt, inter communes caelestes patronos sit connumerandus.

Nostris litteris sollicitae subscripsere sequentes Universitates, quas, secundum fere ordinem, quo illarum epistolae sunt allatae, grati animi ergo recensemus.

Universitas Insulensis, Bilbaensis, Friburgensis, Belluvadunensis, Mediolanensis S. Cordis Iesu et Lovaniensis; Institutum Catholicum Lugdunense, Facultas Theologica Oenipontana, Anagnina et Mediolanensis; Institutum (romanum) Biblicum et Orientale; Facultas Theologica Collegii Urbani de Propaganda Fide, Collegii Internationalis S. Antonii et Pontificii Seminarii Lateranensis; Universitas Fordhamensis, Iagellonicae Cracoviensis, S. Iosephi Berytensis, Catholica S. Iacobi de Chile et Marianopolitana Canadensis.

Omnes nobis congratulabantur atque amplissimis verbis consilium laudabant ineundae commemorationis bellarminianae. Nobis dicebant se libentissime consociari, et laudibus omnibus prosequebantur « *virum veritatis catholicae praeconem et vindicem, haeresumque strenuum pro-*

pugnatorem » — « ***scholarum lumen et strenuum*** *Ecclesiae Christi* ***defensorem*** » — « *Universitatis Gregorianae lumen et ornamentum* ***clarissimum*** » etc.

Quamplures per delegatum ob terrae marisque interiectum spatium praesentes esse non potuere, aliquot vero designatum quemdam voluerunt, qui earum nomine commemorationi interessent, illarumque participationem significarent. Has inter tantum ternas nominamus ob specialem rationem facile a verbis quae referimus prodentem.

Universitas Lovaniensis, litteris ad nos datis, post enumerata Bellarmini merita laudesque prolatas, rescribebat:

« Haec sentire ac profiteri aequum est et rationi consonum, eos omnes quibus religionis et scientiarum propagatio ac profectus curae sunt; sed quanto magis nos, quibus licet Bellarminum quadantenus *nostratem* praedicare, siquidem maioribus nostris contigit *in hac nostra urbe Lovaniensi* et concionantem et de sacris disciplinis disserentem per septennium audire! Neque piget grato animo meminisse quanta diligentia ille et quanta prudentia sese sollicitum praestiterit de puritate doctrinae catholicae nobis asservandae, solerter simul ac modeste impugnando errores a Summo Pontifice damnatos; quo etiam benevolentiae affectu postea, ad cardinalatum evectus, antiquis Academiae Lovaniensis privilegiis a sede Apostolica sanciendis et confirmandis faverit ».

In iisdem litteris partes delegati, qui commemorationi suo nomine adesset, suscipiendas tribuebat viro amplissimo, Protonotario Apostolico, Adulpho Hebbelynck, olim Universitatis Lovaniensis magistro et Rectori magnifico.

Facultas vero *Theologica Mediolanensis*, Rmum Angelum Rotta, Basilicae Vaticanae Canonicum et Collegii Theologici Mediolanensis Magistrum emeritum, delegatum fuisse significando, haec addebat:

« Il Gran Cancelliere, S. E. il *Card. Achille Ratti* e i Dottori collegiali... con voto unanime si tennero altamente onorati di poter partecipare alla gloria scientifica e religiosa del Teologo insigne che seppe mirabilmente riunire la santità della vita con la profondità del sapere. E perchè la loro adesione riuscisse più efficace pregarono Mons. Angelo Rotta... a volerli rappresentare ».

Universitas catholica Mediolanensis sacri Cordis, antequam primo suas instauraret scholas, de opportunitate commemorationis bellarminianae haec nobis scribebat:

« L'Università Cattolica del S. Cuore di Milano con somma esultanza... Manda la sua viva, fervida adesione alla solenne manifestazione in onore del grande, geniale teologo ed apologista...

» Giusto e doveroso... è che tutti gli istituti cattolici di studi superiori, i quali hanno per fine lo studio del vero, la lotta dell'errore, il culto della scienza congiunta in armonico connubio con la fede, si uniscano nella celebrazione del forte e strenuo campione di Dio e della Chiesa, da lui difesi ed onorati sia con l'immensa mole delle opere poderose, sia con tutta una vita di pietà, di zelo, di carità a codesta Pontificia Università Gregoriana che nel Ven. Bellarmino commemora un proprio discepolo, un proprio maestro, uno de' propri rettori ».

Grati huius Universitatis participatione, libentissime litteris missis et per delegatum participavimus et nos eius primae solemni instaurationi, de qua in sequenti fasciculo referemus.

Die tertia novembris, quae dies pro rerum adiunctis ultimo commemorationi fuerat assignata, ad augustum S. Ignatii templum convenerunt auditores omnes, convenit et integrum Professorum Collegium. Praesentes erant Superiores et Praesides Collegiorum quorum alumni scholis Universitatis sunt inscripti, aliarumque Romae degentium Pontificiarum Scholarum; nonnulli aderant delegati ab Universitatibus catholicis; aliquot excellentissimi Episcopi et selecta dignitate praestantium corona. Ante omnes primas tenebant sedes Eminentissimi S. R. E. Cardinales Vannutelli, Vico, Bisleti, Marini et Laurenti, olim auditores Universitatis, Emus Card. Billot in eadem Universitate olim professor et Emus Card. Gasquet qui Beatificationis eiusdem Ven. Bellarmini causam Ponentis munere fungitur. Aegre admodum unus abfuit, alibi sui muneris detentus curis, Emus Card. Merry del Val, et ipse olim Universitatis auditor.

Tam praestanti conventui arridere de coelo Ven. Bellarminus videbatur, cuius effigies affabre depicta, sericis velis ornata, alte pendere in medio templi conspiciebatur. Oratio de Bellarmino relatura a R. P. Iosepho Domenici, historiae ecclesiasticae in Universitate professore, habita est quae, pro temporis angustia, praecipua tantum delibando duplici aspectu exhibuit Bellarminum, tamquam Virum Dei et tamquam Theologum; virum scilicet tum morum sanctitate tum sacrae doctrinae praestantia fulgentem. De doctrina theologica Bellarminiana latine dein breviter disseruit R. P. Mauritius de la Taille, professor theologiae scholasticae in cursibus magisterii, eiusdem theologiae specialem innuendo characterem, traditionalem, personalem et pastoralem.

Commemorationi Bellarminianae sociatam voluimus graduum academicorum collationem distributionemque praemiorum.

De Universitatis scholis. — Universitatis scholas ad mille auditores celebrant, numerum quasi attingentes ante bellum consuetum.

Caeterum pauca in scholis sunt immutata. In cursibus magisterii facultatis theologicae schola *de theologia fundamentali* fuit inducta, in commodum praesertim eorum qui ad hanc disciplinam tradendam parantur.

In cursu apologetico pro laicis cursus secundarii in meliorem formam sunt dispositi et biennii curriculo conclusi, ut delectus discipulorum numerus lectionibus vere scholasticis, exercitationibus practicis, textibus adhibitis, praemiis propositis profundius excolatur, ad examina subeunda praeparetur et ad propagandam religionem rite informetur. Pro iis summus Pontifex Benedictus XV praemium, quod vocant *borsa di studio*, 1800 libellarum singulis annis instituit.

A S. IOANNIS BERCHMANS OBITU ANNUS TERCENTESIMUS (1621-1921). — Ad pie digneque complendam huius centenarii recurrentiam, mense novembri a die 20 ad 27, in templo S. Ignatii, pannis sericis magnifice ornato et innumeris splendente luminibus, particularia festa sunt acta. Die 20 puellarum agmina, et puerorum iuvenumque die 27, ad aram S. Ioannis sacram communionem suscipiendam accesserunt. Die 24 et 25, a meridie post clarissimorum oratorum panegyricam orationem, Emi Cardinales populo SSmo Eucharistiae sacramento benedixerunt. Die vero 26, quo die in posterum festum S. Ioannis recoletur, primo mane sacris est operatus Emus Card. Van Rossum, et angelicum panem Universitatis Gregorianae auditoribus, nec non Seminarii Romani et Collegii de Propaganda fide alumnis distribuit. Eodem mane serius sacrum pontificale solemniter fecit Emus Card. Pompili, Summi Pontificis Vicarius, iisdem adstantibus et concinnantibus praedictarum scholarum alumnis. Sub vesperas Emus Card. Laurenti, olim nostrae Universitatis auditor, de Sancto Auditore Ioanne pie et diserte dixit; benedictione eucharistica festo dedit finem Emus Card. Vannutelli, sacri Collegii Decanus.

Ut huius anni centenarii memoria in posterum servetur, ad aram B. Virginis, sub qua S. Ioannis exsuviae sunt repositae, in prioris imaginis locum nova, musiva arte expressa, est collocata.

De scriptorum serie, cui titulus " Corpus catholicorum ,,.

Saeculum circiter praeteriit, usquedum ex parte catholicorum Germaniae literatorum opus eiusdem vis, ponderis momentique incipi potuit ac luculenta librorum series, cui inscribitur « Corpus reformatorum ». Anno 1827 Professor C. G. Bretschneider a libris Melanchthonis edendis initium duxit operis illius illustris, quod scriptorum reformatorum saeculi decimi sexti editionem completam, critice accuratam, apparatu historico secundum artis praecepta exornatam praestare vult. Cura C. G. Bretschneider et H. E. Bindseil ab anno 1834-1860 Halis Saxonum et Brunsvigae Philippi Melanchthonis opera in XXVIII tomos distributa in lucem prodierunt. Deinde (1863-1900) G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss Ioannis Calvini opera Brunsvigae et Berolini foras dederunt, quae tomos XXIX-LXXXVII totius seriei complectuntur. E. Egli, G. Finsler, W. Köhler Udalrici Zwinglii scripta edenda susceperunt, sed nondum ad finem perduxerunt.

Iam anno 1860 F. W. Kampschulte, professor historiae profanae in universitate Bonnensi, ardenter expetiverat, ut docti literatique homines invenirentur, qui simili modo antireformatorum ac fidei antiquae defensorum scripta colligenda edendaque curarent [1]. J. F. Böhmer,

[1] *Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zu dem Humanismus und der Reformation*. Bd. II (Trier, 1860), Vorrede, S. X.

praeclarus ille historicus protestanticus, consilium hoc optimis desideriis prosecutus est [1]. Franciscus Falk et Nicolaus Paulus, sacerdotes de historia reformationis egregie meriti, non minus quam 270 scriptores catholicos, qui pro tali opere in censum venirent, in album redigendo rem agendam promovere studuerunt, quin tamen nomenclatorem plene cumulateque perficerent [2].

Magnum perpetuumque meritum est Doctoris Iosephi Greving, professoris historiae ecclesiasticae in universitate Bonnensi, quod ultimis decenniis vitae suae laboriosae ad opus hoc egregium faciendum se contulit atque convertit. Mense Novembri anni 1915 primum rationem cogitatam consilii huius in longum tempus spectantis in lucem edidit [3]. Diligenter accurateque omnia ad propositum finem prosequendum necessaria praeparabat; regulae editionis elaborabantur, quae a peritis sane probae habentur — administri et socii in opere edendo conquirebantur — homines literati, qui operi adornando praeessent, reperiebantur — fundamenta societatis ad propositum promovendum ponebantur. Quae sodalitas exeunte anno 1920 habuit 56 conditores (Stifter), qui semel collationem 1000 Marcarum fecerunt, 43 fautores (Gönner), qui quotannis 100 Marcas conferunt, 127 socios perpetuos (lebenslängliche Teilnehmer), qui semel 200 Marcas pensitaverunt, 563 socios communes, qui unoquoque anno 10 Marcas solvunt, denique 490 patronos nominis sui subscriptione emptores librorum divulgandorum sese profitentes [4].

De titulo totius operis Greving in praefatione primi libelli animadvertit: « Inscriptio « Corpus catholicorum » indicat illud « Corpori reformatorum » et « Corpori Schwenckfeldianorum » ex altera parte respondere. Qui titulus iam ante plus quam dimidium saeculum operi tam diu desiderato inditus ex illo tempore apud homines literatos omnium confessionum in usu est, quapropter retinendus videbatur. Sed quia per se latior est, terminis circumscriptis et subtitulo: « Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung » explicatus est ».

Greving ipse primum totius seriei librum emittendum suscepit et elegit satis rarum et difficile volumen Joannis Eckii, cui inscribitur: « Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones 1518 ». Totum animum atque diligentiam in libello hoc edendo posuit, quia exemplar et specimen editionum insequentium esset. Haud multum afuit, quin liber vulgari potuisset, cum mors

[1] JOH. JANSSEN, *Joh. Friedrich Böhmers Leben, Briefe und kleinere Schriften*, Bd. I (Freiburg i. Br., 1868), S. 456.
[2] Cfr. *Der Katholik*, 71, I (Mainz, 1891), S. 440-463; 72, I (Mainz, 1892), S. 544-564; 73, II (Mainz, 1893), S. 213-223.
[3] Cfr. *Theologische Revue*, 14 (Münster, 1915), Nr. 17-18; 16 (1917), Nr. 7-8.
[4] Cfr. *Jahresbericht für 1920* (Münster i. W., 1921), S. 1-3.

inexorabilis editori non amplius quinquaginta annos nato calamum eriperet [1].

Loco defuncti praesidis statim eius vicarius Msgr Dr. Stephan Ehses, praeclarus diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum Concilii Tridentini editor, toti societati praeesse coepit. Magnum quoddam onus ac munus subiit, quia societas ad Corpus catholicorum edendum eiusque editiones multo magis a defuncto conditore inventa atque excogitata sunt quam similes conatus. Nihilominus sub praelati laudati nomine mox tria ulteriora scripta in lucem emitti potuerunt:

2° *Johan. Eckii* epistola de ratione studiorum suorum (1538) et *Erasmi Wolphii* epistola de obitu Joan. Eckii adversus calumniam Viti Theodorici (1543). Cura *P. Joh. Metzler S. I.*

3° *Johannis Cochlaei* Adversus cuculatum minotaurum Wittenbergensem de sacramentorum gratia iterum (1523). Cura *Dr. Jos. Schweizer.*

4° *Hieronymi Cruser* De disputatione Lipsicensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est (1519). A venatione Luteriana aegocerotis assertio (1519). Cura *Dr. Franc. Xav. Thurnhofer.*

Die 24 Augusti 1920 Prof. Dr. Albert Ehrhard, qui doctori Greving tamquam professor historiae ecclesiasticae in universitate Bonnensi successerat, in defuncti quoque locum sublectus est, ut societati ad Corpus catholicorum edendum praeesset. Cuius muneris officiis satisfacere propter publicam cladem summasque populi Germanici angustias valde difficile est. Numerus administrorum in opere edendo quidem in dies crescit, complura chirographa prelum exspectant, multa alia mox prelo parata erunt. Utinam ad spem eventus respondeat et novus editor subsidium opemque multorum literatorum catholicorum etiam extra Germaniam inveniat, ut opus grande confirmare et stabilire possit!

IOHANNES METZLER S. I.

[1] Cfr. JOSEPH SCHLECHT, *Joseph Greving.* In: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, Bd. 164 (1919), S. 129-140.

ACCEPTA OPERA

Nota. — *Librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectoribus interesse fore existimamus, opportunae recensioni subiicimus.*

GAIA Dott. LEANDRO. — **L'evoluzione e la scienza.** *Esame critico appoggiato sui fatti.* — Roma, tip. d. R. Acc. d. Lincei. — Vol. in-12°, 170 pag. — L. 6.

OLGIATI FRANCESCO. — **Il divenire sociale: Il pensiero cristiano ed il problema industriale.** — Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero ». — Vol. in-12°, VII-397 pag. — L. 7.

BEVILACQUA GIULIO, prete dell'Oratorio. — **La luce nelle tenebre.** *Elevazioni sui Vangeli.* — Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero ». — Vol. in-12°, XIV-458 pag. — L. 12.

ROURE LUCIANO. — **Lo spiritismo davanti alla scienza e alla religione.** *Nuovissimo studio critico.* Trad. del prof. Antonio Masini (seconda edizione). — Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero ». — Vol. in-12°, VIII-375 pag. — L. 7.

NOGARA Mons. Dott. GIUSEPPE. — **Nozioni bibliche proposte alla gioventù studiosa:** *Introdusione generale.* 4ª ed. — Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero », 1921. — Vol. in-12°, VI-295 pag. — L. 9.

ZAVAGLIO Sac. ANGELO. — **La divina trilogia.** *Studi e discussioni sulla religione, il Cristianesimo e la Chiesa*, con pref. di S. E. Mons. Carlo Dalmazio Minoretti, vesc. di Cremona. — Treviglio, Soc. ed. « Azione giovanile », 1921. — Vol. in-12°, VIII-220 pag. — L. 5.

MICHEL A. — **Questions théologiques du temps présent.** II. *La question sociale et les principes théologiques.* — Paris, Gabriel Beauchesne, 1921. — Vol. in-8°, X-290 pag.

DE LA BROISE R. M. et BAINVEL J. V. — **Marie Mère de grâce:** *étude doctrinale.* Avec introduction par S. E. le card. L. Billot S. I. — Paris, Gabriel Beauchesne, 1921. — Vol. in-12°, XXX-144 pag. — Fr. 4.

DE LA BRIÈRE YVES. — **Les luttes présentes de l'Eglise.** *Cinquième série: Au dénoûment du grand drame.* Année 1918-1919. — Paris, Gabriel Beauchesne, 1921. — Vol. in-12°, XVI-420 pag. — Fr. 9.

Nota. — Opera accepta, modo spatii angustia omissa, in proximo fasciculo nuntiabimus.

Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

Gaspar Calabresi, sponsor.

Romae, 1922 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

Promissio Eucharistiae

Revelaturne Eucharistia Io. 6, 26-47 ipsis verbis an typis?

Suarez exponens argumentum pro reali praesentia in SS. Eucharistia deductum ex Io. VI ita scribit: « Dissensio orta est etiam inter Catholicos, an reliqua pars capitis (VI), ubi Christus agit de manducando et bibendo corpore et sanguine suo, intelligenda sit per metaphoram de Christo secundum se et de spirituali manducatione per fidem, an vero de Christo, prout est in hoc sacramento et de sacramentali manducatione » [1]. Probat deinde hanc alteram sententiam veram esse.

Haec controversia de Io. VI, 48 sqq., quae aetate Suarezii adhuc vigebat, postea disparuit praesertim ea ratione, quam optime Doctor Eximius urgebat, quod Concilium Tridentinum ex ista secunda parte sermonis Domini aliqua deprompsit ad realem praesentiam probandam. Qua via procedendo, etsi Sancta Synodus non definivit istos versiculos de reali praesentia in adorabili mysterio intelligendos esse, satis tamen suam mentem manifestavit. Sed quoad priorem partem vv. 26-47 usque in hodiernum diem theologi Catholici inter se disputant. Dum enim multi istos versiculos ita interpretantur, ut cibus nihil sit nisi ipsa fides in Christum, alii illos de SS. Eucharistia intelligunt.

Nec lis recursu ad interpretes et auctores dirimi potest. Utramque enim sententiam magnum numerum patronorum et quidem nobilissimorum nactam esse notum est [2].

[1] Suarez, *De sacr.*, p. I, Venetiis, 1747, p. 441.

[2] Quomodo auctores recentiores et etiam magni scholae veteris doctores inter se dissideant ex parte exhibet Schmitt V.: « Zu jenen, welche die Rede erst von v. 51 b (resp. 48) an von der Eucharistie erklären, gehören: Beda,

A SS. Patribus illuminari optatissimum esset, sed etiam illos non esse concordes Knabenbauer attestatur. Exponens enim istud « operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam quem Filius hominis dabit vobis », v. 27 ita habet: « Iam quis sit cibus hic permanens in vitam aeternam, qui prosit et perducat ad vitam aeternam eamque efficiat et perenniter satiet, varie concipitur: opera bona (Chrys.), fidem (Euth.), verbum Dei (Alb. Bon.), Eucharistiam (Theophyl.), Christum (Aug.)... [1]. Quare potius rationes ponderandae sunt et iam audiamus rationes principales eorum, qui cibum ipsam fidem generalem in Christum esse intendunt.

Aliquod argumentum imprimis ex v. 27 et 28 desumunt. En, quomodo hoc argumentum proponat Patrizi: « Continuo Christus v. 27 monitum subiecit plane, ut par erat, ἀνάλογον superiori reprehensioni. Iudaeis culpae verterat quod cibum pluris facerent quam fidem. Contra ergo agant hortatur; fidem non cibum quaerant. Immutatione nominis *cibi* fidem significari, non modo ea, quae sit oportet, atque re ipsa est, illius reprehensionis atque huius hortationis ἀναλογία credere suadet, sed ipse sermonis contextus certiores nos facit. Etenim qui cum Christo colloquebantur, probe intellexerunt eum non de cibo proprie dicto loquutum esse, quum aiebat: Operamini... cibum... qui permanet in vitam aeternam, v. 27; statim enim sic eum interrogarunt: Quid faciemus, ut operemur opera Dei? v. 28, hoc est: Quodnam illud Dei opus, quod

Hugo a S. Charo, welcher zwar v. 27 auch auf die Eucharistie bezieht; Rupert von v. 48 an, spricht aber auch schon vorher von der Eucharistie; Thomas von Aquin; auch er handelt mehr im abgeleiteten Sinne zu den Versen 35 und 48 von der Eucharistie; Albertus Magnus; Maldonat erklärt v. 27 von der Eucharistie und dem Glauben, die Verse bis 51 b mehr in allgemeinem Sinne; Corn. a Lap. der jedoch häufiger auf die Eucharistie zu sprechen kommt; Calmet von v. 48 an; von den neuern von v. 48 an: Patrizi..., C. Wisemann (die wirkl. Gegenw. d. Leib. u. Blutes Iesu Christi in hl. Abendmahl; Knabenbauer, Schwane...; nach Maier spricht Christus v. 27 von der Eucharistie, verlässt aber dieses Thema wieder um es erst 51 b wieder aufzunehmen. Von v. 51 b an: Pölzl, Klee, Bisping, Cornely, Haneberg-Schegg, Schanz. Von der einen Speise der Eucharistie erklären, die ganze Rede: Toletus, Grimm Corluy ». *Die Verheissung der Eucharistie bei den Vätern.* Würzburg, 1900 u. 1903, p. 40. Nota.

[1] KNAB., *Comm. in Jo.*[2], p. 235.

ipsi facere debemus? Quibus Christus aperte iam et nulla verborum immutatione respondit: Hoc est opus Dei ut credatis in eum quem misit ille. Proinde *cibus... qui permanet in vitam aeternam, non aliud est, quam fides* » [1].

Sed haec intentum non evincunt. Imprimis istud « *operamini cibum* » non significat « *facite* cibum », sed potius *date operam, ut adipiscamini* cibum. Quando enim Christus dicit: « Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam » profecto respectu illius cibi *pereuntis* istud « Operamini non cibum » significat « nolite dare operam, ut acquiratis cibum pereuntem »; ergo etiam quoad cibum, qui permanet in vitam aeternam « Operamini cibum » sensum reddit, laborate, ut cibum permanentem pro vita aeterna adipiscamini. Neque elucet Iudaeos perspexisse Christum loqui de cibo *improprie dicto*, qui sit aliquod *opus* ab ipsis praestandum, quale deinceps designetur *fides*. Sufficit enim omnino, quod intellexerint Christum non agere de cibo pro alenda vita corporali, sed pro vita aeterna et velle, ut laborent pro adipiscendo hoc cibo. Christus promittit se daturum talem cibum, quando opus eo cibo dignum operati fuerint neque sibi hoc impossibile esse ostendit, cum ipsum Pater signaverit. Iudaei quaerunt « *Quid faciemus, ut operemur opera Dei?* » i. e.: Quodnam est istud opus requisitum a Deo, ut adipiscamur istum cibum? Ita etiam explicat Knabenbauer: « Opera, quae Deus exigit, nam assueti operibus legis iudaico more de eiusmodi praestationibus cogitant, quae praeter illa Deus ab illis assumi vult, ut cibum illum manentem adipiscantur » [2].

Quare, cum Christus respondet: « *Hoc est opus Dei, ut credatis in eum, quem misit ille* », nequaquam necesse est cum Patritio concludere « *proinde cibus, qui permanet in vitam aeternam non aliud est quam fides* ». Nihil enim sequitur, nisi fidem esse hoc opus *praerequisitum*, ut quis acquirat hunc cibum. E contra fidem non esse ipsum cibum inde patet, quod cibum hunc Filius *daturus est in futuro*, fidem autem iam *dedit* a duobus annis.

Nec magis persuadet ratio ab eodem Patritio ex v. 34-35 deducta: « Christus... etsi de se loqueretur, non tamen se nomina-

[1] FRANCISCI XAV. PATRITII, *Commentationes tres*, Comm. III. *De pane vitae*, Romae, typ. b. art., 1851, p. 44 sq.

[2] KNAB., *Comm. in Ev. s. Io.*[2], p. 236.

verat, proinde nec Iudaei eum de se loqui, qualisque foret ille panis, quem dixerat dari ipsis a patre, intellexerunt v. 34. Nunc itaque primam sermonis partem exordiens ait se hunc panem esse: *Ego sum panis vitae*, v. 35. Cur sit rationem addit, ex qua apparet nomen *panem* in hac prima sermonis parte in sensum translatum usurpari, eaque est quod fides Christo habita id in animis efficiat, quod cibus in corpore: Qui venit ad me non esuriet: et qui credit in me, non sitiet umquam. Sententiarum parallelismus nos docet non aliud esse venire ad Christum, quam *credere in Christum* » [1].

Hisce nihil aliud edicitur, nisi illum qui venit ad Christum utique per fidem, non amplius esuriturum nec sititurum esse, e contra pane vitae saturatum iri, quia unitus est per fidem illi, qui omnibus bonis illum replere possit, sed nequaquam exprimitur Christum se proponere, quatenus per fidem spiritualiter suscipiendus est, quasi fides sit ipsa spiritualis manducatio de qua hic loquitur Christus. Iure Eminentissimus Billot: « Omnia cum referantur ad praeassertam fidei necessitatem in ordine ad sumptionem panis quem daturus est Filius hominis, plane ostendunt fidem non esse ipsam promissi panis manducationem sed praevie tantum ad eam se habere » [2]. Item Chr. Pesch: Sane evidens est Christum in priore parte sermonis efferre necessitatem fidei; sed quaeritur utrum loquatur de fide absolute spectata, an de fide, prout praerequiritur ad eucharistiam fructuose recipiendam. Hoc alterum verum videtur ita ut Christus dicat: Ego dabo me ipsum vobis in cibum supernaturalem; sed ut hunc cibum eum fructu manducare possitis, fidem habeatis necesse est [3]. Cum ergo textus sufficienter explicetur exhibendo fidem ut *praerequisitum*, si quis inde deducere velit insuper fidem esse ipsum cibum seu potius ipsam manducationem spiritualem cibi hic promissi, hoc ipsi explicite probandum est.

Neve quis obiciat post istud: « *Ego sum panis vitae* » et inter verba « *non esuriet* » et « *non sitiet* » omnino exspectari verba « *manducare* » et « *bibere* », de facto autem inveniri « *qui venit*

[1] PATRITIUS, *ibid.*, p. 48.

[2] BILLOT, *De sacramentis*, t. I⁵, p. 374.

[3] Chr. PESCH, *De sacr.*. p. I⁴, Friburgi, Herder, p. 272.

ad me » et « *qui credit in me* », Dominum ergo consulto abstinuisse a verbis « *manducare* » et « *bibere* », ut significaret istud « *Ego sum panis vitae* » *metaphorice* esse intelligendum et adiecta « qui venit ad me, non esuriet et qui credit in me non sitiet unquam » non esse nisi explicationem huius cibi metaphorici, proinde non agi iterum nisi de Christo fide sumendo. Sed alia omnino ratio infra reddetur, cur Christus hic consulto abstinuerit a verbis « *manducare* » et « *bibere* ». Quam maxime negandum est istud « *Ego sum panis vitae* » *metaphorice* intelligendum esse. Nam infra exponetur Iesum eo ipso, quod « *panem vitae* » ut antitypum mannae designat de Eucharistia cogitare, proinde non potuisse dictionem hanc adhibere sensu metaphorico, quia secus *exclusisset* Eucharistiam. Notetur nos non asserere exinde quod « panis vitae » sit antitypus mannae iam concludendum esse haec verba *significare vel exprimere Eucharistiam*, sed tantum illa non posse *excludere* Eucharistiam, id quod obtineret, si e mente adversariorum *metaphorice* intelligerentur.

Alii eiusdem huius sententiae asseclae urgent in priore parte agi de cibo praesente, in altera de futuro, illic cibum dari a Patre, hic a Filio, illic cibum designari mere ut panem, hic bipartite tamquam carnem et sanguinem. Propterea in sermone Domini omnino distinguendas esse duas partes, ita ut in priore agatur de manducatione per fidem, in altera de Eucharistia [1].

Sed inde nequaquam sequitur agi de duplici cibo vel Christum sub *duplici ratione* proponi ut cibum. Immo unum eundemque pa-

[1] Ita cum multis aliis SCHEEBEN-ARTZBERGER: « Aus verschiedenen Gründen, namentlich aus dem in die Augen springenden Unterschiede in der Redeweise, scheinen (gegen Perrone...) in der Rede des Herrn zwei Abschnitte gemacht werden zu müssen, von denen der erste bildlich (vom Essen durch den Glauben), der zweite wörtlich zu deuten ist. Im ersten Abschnitte ist die Speise eine gegenwärtige, in zweiten eine zukünftige: dort gibt sie der Vater, hier der Heiland selbst; dort heisst die Speise einfach « Brod ». hier « das Fleisch des Menschensohnes »: dort immer nur eingliederig « Brod »; hier zweigliederig « Fleisch und Blut »; dort nennt sich zwar der Heiland « Brod », aber der Ausdruck « mich essen » wird auch wo man ihn erwarten sollte, vermieden, hier heisst es sowohl « mich essen » als auch « mein Fleisch essen und mein Blut trinken ». *Handbuch d. kath. Dogmatik*, t. IV, Freiburg, Herder, p. 569.

nem esse, quem Pater *dat* et quem Filius-hominis *daturus est*, penitior inspectio textus nos edocebit.

Christus homo coram Iudaeis adstans spondet se daturum esse cibum permanentem pro vita aeterna, nec hoc sibi impossibile esse asserit, cum ipsum Pater signaverit v. 28, i. e. auctoritatem miraculis conciliaverit. Cum autem Iesus promiserit se cibum praebiturum *pro vita aeterna*, proinde sibi attribuerit opus maius quam Moysi, qui tantum cibum corporalem procuraverat, Iudaei ab ipso miraculum exquirunt maius illis, quae usque modo patravit, ut huic promissioni fidem praestent. Quae enim usque modo signa fecit e mente Iudaeorum nullatenus cum operibus Moysis comparari possunt, qui dedit panem meliorem, quam hordeaceum neque tantum una vice sed per quadraginta annos continuos.

Christus novum signum edere declinat et importune petentibus ostendit illud, quod ipsi tantopere extollunt non esse illud donum coeleste quod Deus Pater constituit; hocce enim respectu manna se habere ut antitypum. « Non Moyses dedit vobis panem de coelo, sed Pater meus dat vobis panem de coelo *verum* ». Cur panis a Patre datus tamquam verus de coelo extollitur, cum et manna verus panis profecto fuit. Sed veritas hoc loco figurae opponitur, ita ut manna designetur ut typus illius panis, quem Pater dat. « Verum panem nominat de coelo, ut opponat alteri imperfecto, qui valde improprie de coelo dicitur; hic vere est de coelo, manna solum typus erat » [1].

Ex hisce iam elucet eundem esse panem, quem Pater *dat* et quem Filius *daturus est*. Cum enim panis, quem Pater dat, antitypus sit manna, iam nequit esse Christus *fide tantum* sumendus, nam manna ut typus praefigurat aliquem panem *vere manducandum*. Quare antitypus manna nequit esse nisi Eucharistia [2]. Hoc S. Scrip-

[1] KNAB., *in Io.*, p. 238.

[2] Praeclare hoc ostendit N. GIHR: « Das Manna ist Vorbild des Altarssacramentes. Wegen seines wunderbaren Ursprunges und Wesens sowie wegen seiner typischen Bedeutung wird es wom Apostel « *geistige Speise* » (βρῶμα πνευματικόν, esca spiritalis — 1 Cor., 10, 3) genannt. Diesem typischen Schattenbild nun stellt der Herr das verheissene Wunderbrot als das wahre, d. h. *eucharistiche Himmels — und Lebensbrot* gegenüber — und zwar zu drei verschiedenen Malen. Zwischen Kraft und Wirksamkeit des

tura et Traditio nobis attestantur. Ita enim S. Paulus ait: « Omnes eandem escam spiritalem manducaverunt, et omnes eundem potum spiritalem biberunt [1]. In quem locum haec notat Cornely: « Verum ut in stadio fortiter concertare possent, etiam cibo potuque spiritali indigebant, quo continuo confortarentur: quem eis datum esse Apostolus nunc ita describit, ut in illo typus Eucharistiae non cognosci non possit... Esca, qua toto peregrinationis tempore in deserto quotidie vescebantur, manna erat, qui cibus, quia in sua origine, in sua natura, in sua significatione miraculosus erat merito vocatur spiritalis » [2].

Haec verba Chrysostomus postquam exposuit Apostolum hic typos eorum, quae sunt in Novo Testamento exhibere, ita commentatur:

« Et hoc quidem est symbolum lavacri (omnes in Moyse baptizati sunt in nube); *quae sequuntur autem sacrae mensae. Ut enim corpus Dominicum tu comedis, sic et illi manna;* et ut tu sanguinem bibis, ita et illi aquam de petra » [3].

Similiter S. Augustinus:

« Omnes eandem escam spiritualem manduceverunt. Spiritualem utique eandem; nam corporalem alteram, quia illi manna, nos aliud..... Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi. Ideo vivus quia de coelo descendi. De coelo descendit et manna: sed manna umbra erat, iste veritas est. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum: et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Hoc quando caperet caro, quod dixit panem carnem? » [4].

Bildes und der Wahrheit ist hier ein unendlicher Abstand. Jenes vorbildliche Manna konnte nur das leibliche Leben fristen und nur für kurze Zeit: das wahre Himmelsbrot der Eucharistie wird den würdig Geniessenden zum Quell übernatürlichen Lebens für Seele und Leib, für Zeit und Ewigkeit. Qui manducat hunc panem vivet in aeternum (6, 59)... Eine derartige *Gegenüberstellung* von Vorbild und Gegenbild verlangt unstreitig, dass *beiderseits* von einem *wirklichen* Genuss einer *wirklichen Speise* die Rede sei ». *Die hl. Sakramente der kath. Kirche,* Freiburg, Herder. t. I³, p. 291 sq.

[1] *1 Cor.*, 10, 3.

[2] CORNELY, *in 1 Cor.,* p. 273.

[3] Mg., P. G., t. 61, col. 191.

[4] Mg., P. L., t. 35, col. 1612.

Et alibi idem S. Doctor:

« Figurae nostrae in iis, quae Israelitis contigerunt..... Manna de coelo aperte ab ipso Domino exponitur. *Patres vestri manducaverunt,* inquit, *manna in eremo, et mortui sunt.* Quando enim viverent, cum figura praenuntiare vitam posset, vita esse non posset? *Manducaverunt,* inquit *manna, et mortui sunt:* id est, manna quod manducaverunt non illos potuit de morte liberare:..... Ille enim liberaturus erat a morte qui per manna figurabatur. De coelo certe manna veniebat, attendite quem figurabat: *Ego sum,* inquit, panis vivus, qui de coelo descendi (Io., VI, 49, 51) »[1].

Idem docet Ambrosius:

« Non (mihi opto) manna quod ante cibis omnibus praeferebam; quia qui manna manducaverunt patres, esurierunt. Meus cibus est, quem si quis manducaverit, non esuriet..... Fuerat mihi ante mirandus panis de coelo: scriptum est enim: *Panem de coelo dedit eis manducare* (Io. VI, 31): sed non erat verus ille panis, sed futuri umbra. Panem de coelo illum verum mihi servavit Pater. Mihi ille panis Dei descendit de coelo, qui vitam dat huic mundo. Non Iudaeis descendit, non Synagogae descendit: sed Ecclesiae descendit »[2].

Alibi Mediolanensis praesul perelegantem comparationem mannam inter et corpus Christi instituit:

« Probatum est antiquiora esse Ecclesiae sacramenta, nunc cognosce potiora. Revera mirabile est quod manna Deus pluerit patribus, et quotidiano coeli pascebantur alimento... Sed tamen panem illum, qui manducaverunt, omnes in deserto mortui sunt: ista autem esca quam accipis, iste panis vivus qui descendit de coelo, vitae aeternae substantiam subministrat; et quicumque hunc manducaverit, non morietur in aeternum: et est corpus Christi. Considera nunc utrum praestantior sit panis angelorum (manna) an caro Christi, quae utique corpus est vitae. Manna illud e coelo, hoc supra coelum... illud corruptioni obnoxium... hoc alienum ab omni corruptione, quod quicumque religiose gustaverit, corruptionem sentire non poterit. Illis aqua de petra fluxit, tibi sanguis e Christo (Io. VI, 55 et sq.): illos ad horam satiavit aqua, te sanguis diluit in aeternum. Iudaeus bibit et sitit: tu cum biberis, sitire

[1] Mg., P. L., t. 39, col. 1551.
[2] Mg., P. L., t. 15, col. 1462.

non poteris: et illud in umbra, hoc in veritate. Si illud quod miraris, umbra est; quantum istud est, cuius et umbram miraris... Cognovisti praestantiora; potior est enim lux quam umbra, veritas quam figura, corpus auctoris quam manna de coelo »[1].

Item Cyprianus:

« Nam si dies omnibus aequaliter nascitur, et si sol super omnes pari et aequali luce diffunditur, quanto magis Christus sol et dies verus in Ecclesia sua lumen vitae aeternae pari aequalitate largitur? Cuius aequalitatis sacramentum videmus in Exodo esse celebratum (Exod. XVI) cum de coelo manna deflueret et futurorum praefiguratione alimentum panis coelestis et cibum Christi venientis ostenderet »[2].

Eandem veritatem Origenes testatur:

« Modo enim cum Moyses venit ad nos, et coniunctus est huic nostrae Aethiopissae, lex Dei iam non in figuris, et in imaginibus sicut prius, sed in ipsa specie veritatis agnoscitur; et quae prius in aenigmate designabantur, nunc in specie et veritate complentur..... Tunc in aenigmate erat manna cibus, nunc autem in specie caro Verbi Dei est verus cibus, sicut et ipse dicit, quia « *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* »[3].

Theophylactus autem Io., VI, v. 31 sqq. ita explanat:

« Quid igitur immensa Dei sapientia Dominus noster Iesus Christus respondet eis? « Non Moyses dedit vobis panem », hoc est verum panem non dedit vobis Moyses. Omnia enim, quae tunc fiebant, typi erant eorum quae nunc fiunt..... Panis autem ille figura est mei, qui de coelo descendi, et vere pasco, et vere sum. Ceterum dicit seipsum verum panem, non quod manna falsum fuerit, sed quia illud figura fuit et umbra, non ipsamet veritas. Proprie enim manna unigenitus Filius Dei factus homo, verbum et auditio obstupescere faciens ».

Et magis infra:

« Comparat cum manna alimoniam quam ipse dat. Nam « *ego quidem*, inquit, *sum panis vitae* »: verum qui « *comederunt manna, mortui sunt* »..... Manifeste autem nobis hoc loco de mystica com-

[1] Mg., P. L., t. 16, col. 404.
[2] Mg., P. L., t. 3, col. 1197.
[3] Mg., P. G., t. 12, col. 613.

munione corporis sui dicit. Nam « *panis*, inquit, *quem ego dabo, caro mea est, quam ego dabo pro mundi vita* » [1].

Hilarius:

« Verum haec qui in nobis Deus..... per virtutem resurrectionis operatus est, idem omnia ad huius spei nostrae praeparationem adumbrata gessit in lege: ut non alius prophetarum, alius Evangeliorum Deus possit intelligi..... Nam et patres nostri sub nube fuerunt..... et in similitudinem coelestis panis manna e coelis decidente saturati sunt..... et paulo inferius »: Estque idem largitor eius qui de coelis est panis qui in Sina mannae fuerat indultor » [2].

Cum manna communissime ab auctoribus tamquam figura Eucharistiae exhibeatur ab ulterioribus testimoniis SS. Patrum afferendis abstinemus, cum S. Thomas stipatus scholae principibus [3] de figuris SS. Eucharistiae tractans tam praeclare edicat: « In

[1] Mg., P. G., t. 123, col. 1298 sqq.

[2] Mg., P. L., t. 9, col. 448 sq.

[3] Pulcherrime S. Bonaventura: « In hoc sacramento (Eucharistiae) est visibilis forma et haec praesignata est in sacrificio Melchisedech; et est res contenta, et haec in agno paschali; et res signata tantum et haec in manna; et virtus dans efficaciam, et haec in sanguine, qui fluxit de latere Christi ». In sent. l. IV. D. VIII, P. 1, a. 1, qu. 2. ed. Ad Claras Aquas, 1889, p 182. — Et infra: « Dicendum, quod peroptime praefiguratum est... in manna Sacramentum Eucharistiae: quoniam hoc sacramentum nobis profertur ad esum et Deo offertur ad cultum; et ideo datur nobis divinitus et nos Deo offerimus; et hoc signatum est in manna, quod repositum fuit in urna coram Domino, quia datum fuit de coelo ad esum, et iterum coram Domino repositum; taliter datur hoc sacramentum... quia de coelo nobis datur et nos sumimus, tamen nihilominus Deo offerimus » *ibid.* ad 3um.

Praeclare item Ven. Bellarminus: « Tertia figura (Eucharistiae) est manna, quod Iudaeis in deserto pluebat, Exod. 16. fuisse enim manna figuram Eucharistiae, patet ex verbis Domini Io. 6, Patres vestri manducaverunt manna in deserto et mortui sunt; qui manducat hunc panem vivet in aeternum. Idem praeterea colligitur ex Apostolo, qui 1. Cor. 10. mare rubrum comparat Baptismo et manna Eucharistiae. Idem et Patres docent, Chrys. Cyrillus, Theoph. et Aug. in cap. 6. Ioannis et praeterea Ambrosius... Denique tanta est inter manna et Eucharistiam similitudo, ut res ipsa clamet, illud huius fuisse typum. Manna datum est in deserto, dum filii Israël... ad terram promissionis pergerent: ita etiam. . Eucharistia datur in huius vitae deserto, dum post Baptismum tendimus ad veram patriam nostram... Deinde manna

hoc sacramento (Eucharistiae) tria considerare possumus: scilicet id quod est sacramentum tantum, quod est panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti.... Quantum autem ad effectum, fuit praecipua eius figura manna, quod habebat in se omnis saporis suavitatem, ut dicitur Sap., 16, 20, sicut et gratia huius sacramenti quantum ad omnia reficit mentem »[1] et in fine SS. Ecclesia eiusdem Aquinatis verba sua reddat in officio SS. Corporis Domini concinens: « In figuris praesignatur, cum Isaac immolatur, Agnus Paschae deputatur, datur manna Patribus ».

Tamquam antitypus manna ergo panis, quem Pater dat et quem Filius-hominis daturus est, iam determinatur, ut sit unus idemque, i. e. Eucharistia. Sed identitas haec etiam ex sequentibus patet. Pater enim istum panem elargitur per Filium-hominem, cum Filius-hominis intantum hunc cibum praebere possit, inquantum ipsum Pater signavit, v. 28.

Insuper Iudaei a Christo quaesierant: *Quod ergo tu facis signum ut videamus, et credeamus tibi? quid operaris? Patres nostri manducaverunt manna in deserto, sicut scriptum est: Panem de coelo dedit eis manducare* », v. 30 31 — exspectant ergo panem conferendum *a Christo*. Quando modo Iesus ipsis respondet: « Non Moyses dedit vobis panem de coelo, sed *Pater meus* dat vobis panem de coelo verum », ut responsum satisfaciat quaesito, subintelligi debet: *Pater* dat vobis panem de coelo verum *per Christum*.

Ita etiam Iudaei hoc responsum intelligunt, nam insistunt: « *Domine, semper da nobis panem hunc* », v. 34. Ergo iterum unus idemque est panis, quem Pater dat per Filium-hominem.

Sed quomodo hoc supposito explicatur, in textu cibum a Patre dari *in praesenti*, dum a Filio promittatur tantum cibus *pro fu-*

id habuit singulare, ut licet aliqui multum, aliqui parum collegisse viderentur, omnes tamen eandem mensuram invenirent... quod certe aptissime quadrat in Eucharistiam, cum idem sit sacramentum, eadem virtus, idem fructus in magna parte signorum et in parva. Denique non caret mysterio, quod et manna et aqua de petra, quibus utraque specie sacramenti figuratur, contemptum, dubitationes et contradictiones passa sint et propterea multi inde perierint, unde refici debuissent ». De sacram. Euch. l. I, cap. 3, ed. Battezzati, Mediol., p. 252 sq.

[1] 3 q. 73, art. 6 corp.

turo tempore? Sed argumentum ab adversariis ex hac oppositione deductum non probat id, quod ipsi intendunt, nempe fidem esse ipsissimam manducationem spiritualem. Etsi enim pro momento a rationibus identitatem cibi dati a Patre et Filio evincentibus praescinderemus, textus ita adhuc exponi posset. Credentibus in Patrem, Pater Christum dat, Filium-hominem. Credentibus in Christum, Filius-hominis se dabit aliquo modo in cibum. Sed etiam secundum hanc expositionem fides nondum esset ipsa manducatio spiritualis, sed mera conditio praerequisita. Ergo etiam si cuipiam rationes a nobis expositae non persuaderent, nihilominus argumentum adversariorum non concludere ipsi fatendum esset.

At quid ad obiectionem respondeamus iuxta superius exposita tuentes eundem cibum a Patre dari ac a Filio, praecise conditio Christi Domini coram Iudaeis adstantis nobis suggerit. Iesus pro verbis suis promissisque fidem indispensabiliter expostulat; debet ergo auditoribus suis fundamentum praebere huius fidei *ineluctabile.* Praevidet autem Iudaeos incredulos se munituros esse impossibilitate ex parte Christi existente elargiendi hunc panem in vitam aeternam permansurum. Quare Christus ut his importunis occurrat et plena auctoritate et robore in suis promissis insistat ad Patrem appellat, qui ipsum signaverit potestatemque ipsi *iam contulerit.* Et quidem ne Iudaeis ullum effugium remaneat, puta Patrem forsitan talem potestatem non concessurum, propterea promissionem tam solemniter factam cassam et futilem esse, Christus tantopere urget, Patrem ex sua parte cibum istum *iam dare*, cum praecise Filio-hominis potestatem huius panis elargiendi *iam contulerit.* Tali auctoritate munitus Christus nunc asserit, seipsum esse panem hunc seseque in verum cibum paratum iri. Ex modo dictis iterum roboratur id, quod superius monuimus in isto: « Ego sum panis vitae: qui venit ad me non esuriet: et qui credit in me, non sitiet unquam » — fidem non esse *ipsum cibum* vel potius *ipsam manducationem spiritualem*, sed *non nisi praerequisitum.*

Quodsi hic ab illis discedimus, qui in vv. 26-47 sermonis Dominici cibum nihil aliud esse nisi Christum *fide* sumendum volunt, non eo ipso ad alteram sententiam convertimur, quae Christum iam in priore parte de SS. Eucharistia *loqui* statuit. Caute enim distinguere oportet: 1° *Cogitavitne* Christus, dum haec verba

loquebatur de Eucharistia, consequenter *referebatne* sua verba ad Eucharistiam? 2° Revelavitne iam *nobis* Eucharistiam? Quoniam autem Deus tum *verbis* tum *rebus* revelare potest, iterum inquirendum remanet: *a*) *Enuntiaturne Eucharistia ipsis verbis? b*) *Revelaturne rebus seu typis?* Postquam superius expositum est manna a Deo praeordinatum esse in figuram Eucharistiae et panem a Christo hic promissum ut antitypum manna designari — divinum Salvatorem eloquentem haec verba *tum in animo versasse* Eucharistiam, proinde etiam verba sua ad illam *rettulisse*, tum illam *typis* revelasse concedendum est. Unde de Eucharistia agi ex typo introducto concludere fas est. Propterea illis, qui hanc priorem partem de Eucharistia interpretantur, solummodo intantum non consentimus, inquantum *verbis in se ipsis* ineffabile hoc mysterium annuntiari seu distinctum modum exprimi intendunt, quo Christus in cibum se daturus sit.

In favorem suae sententiae hi auctores urgere solent, — verba: « *Ego sum panis vivus qui de coelo descendi* » in versiculo 51 omnibus fatentibus de Eucharistia intelligenda esse, ergo concinnitatem sermonis requirere, ut *eadem* verba etiam v. 41 Eucharistiam exprimant.

Quod tamen argumentum probare non videtur. Aliud enim est, praedicatum alicui rei tribui posse, aliud illi *soli* competere, ita ut, ubicumque hoc praedicatum inveniatur, eo ipso *nobis pateat* sermonem esse de hac eadem re. In seipsis haec verba nihil aliud manifestant, nisi Christum aliquo modo in cibum se daturum seu animam nostram vere nutriturum esse, sed nequaquam exprimunt utrum hoc fiat *per viam verae manducationis an secus*. In v. 51. ex verbis adiunctis utique haec propositio determinatur ad significandam Eucharistiam. At inde nullatenus sequitur hanc propositionem etiam absque adiunctis illis *enuntiare* Eucharistiam. Concludere tantum licet, Christum dum prima vice haec verba eloquebatur mente gessisse Eucharistiam. Sed aliud est *mente intendere*, aliud *verba* hoc iam *enuntiare*.

Deinde hi auctores se muniunt praecipue v. 27. Loquitur enim Christus de cibo, quem Filius-hominis daturus est. Ergo non iam agit de fide in se ut Messiam; hunc enim cibum *non daturus erat*, sed *iam dederat* per duos annos.

Haec quidem omni iure contra illos afferuntur, qui cibum nihil aliud esse statuunt nisi Christum fide sumendum, at nondum Eucharistiam verbis revelatam esse evincunt. Commode enim haec exponuntur ita, ut Christus annuntiet se ut cibum futurum, nondum patefaciendo, quanam via se daturus sit.

Neque argumentum placet prout ex. gr. a Corluy profertur: « Distinguit (Christus) inter panem quem *ipse dabit* eis, et inter panem quem *Pater* eis *dat* in praesenti. Quod recte sic: Pater nobis *dat* Filium incarnatum; Filius *dabit* se, id est, corpus et sanguinem suum in Eucharistia » [1]. Exinde enim nihil sequitur nisi, quod Filius speciali modo in cibum se daturus sit, quin ullo modo in vi horum verborum modus, quo hoc praestiturus sit determinetur. Sed maxime haec non placent, quia ei innituntur, quod Pater *aliud* dat in praesenti ac Filius daturus est in futuro et quia *in vi huius oppositionis* verbis, « quem Filius-hominis dabit vobis » significatio Eucharistica vindicatur. Contextus enim expostulat Patrem dare cibum *per* Filium-hominis, proinde unum eundemque cibum, nempe antitypum manna. Modo aliunde quidem probatur, antitypum manna esse Eucharistiam, proinde Patrem per Filium-hominem dare Eucharistiam. Ergo Christus hic quidem Eucharistiam *intendit* et qua antitypum manna *revelat*, at *non ipsis verbis* « quem Filius-hominis dabit vobis » illam *manifestat*.

Quae cum ita sint, non miraberis, quod aliqui auctores recentiores relicta utraque sententia antea discussa via media incedunt. Ita Rmus Ruch de hac priore parte iudicat:

« Par rapport à l'Eucharistie, on peut donc distinguer deux parties dans ce discours; la seconde, 48-59, contient des expressions très caractéristiques: *manger Jésus, manger sa chair, boire son sang.* Dans la première, 27-47, on ne relève pas ces termes, mais des paroles plus générales: *le Christ est le pain de vie, il faut aller à lui, croire en lui* ».

Refutato deinde argumento deducto ex v. 27 ab illis, qui etiam in hac priore parte Eucharistiam clare exprimi defendunt, — ita prosequitur:

« La pensée ne se précisera que plus tard. Les versets 32, 33, 35 ne paraissent pas non plus, quoi qu'aient dit quelques auteurs,

[1] Corluy, *Spicil.*, t. I, p. 342.

désigner l'Eucharistie, si ce n'est d'une manière générale comme faisant partie des biens obtenus par Jésus et se rapportant à sa personne ».

Citatis istis versiculis et adducta sententia exhibente manna non tantum ut symbolum Iesu, sed ut figuram Eucharistiae illam respuit:

« C'est dépasser le texte et anticiper sur les déclarations postérieures; ici, il nous est dit seulement que, comme la nourriture du désert, Jésus est un pain du ciel. L'Eucharistie n'est pas exclue, mais elle n'est pas formellement présentée » [1].

Similiter Van Noort:

« Salvo meliori censemus, in hac parte panem vitae sumi non praecise de Eucharistia, sed *indeterminate* de ipso Christo cum omnibus donis eius vivificantibus, non exclusa Eucharistia, aut si mavis de Christo ut auctore gratiae sanctificantis (diversis modis conferendae). Reapse Christus in hac parte non exigit *ut manducetur, sed ut ad eum veniatur, ut in eum credatur* .....; similiter Iudaei de eo tantum murmurant, quod sibi originem coelestem tribuebat » [2].

Nec ab his multum distare videtur Knabenbauer. Allatis diversis opinionibus de hoc, quis sit iste cibus, de quo in vv. 26-47 scribit:

« Neque video cur ad unum restringatur cibus. Nam sicut cibus omne id dici potest quod corpus nutrit, ita cibus animae manens et valens in vitam aeternam est omne id, quo anima iuvatur, nutritur, confortatur ad vitam supernaturalem. Proinde Christus idem dicit quod alibi: quaerite regnum Dei et iustitiam eius. Merito quoque dicitur *dabit;* nam tunc Iesus nondum omnia dederat vel instituerat quibus ad vitam aeternam enutriendi simus. Et ex hac voce *dabit* non sequitur (quod Corl. vult) de una Eucharistia cibum hunc esse intelligendum » [3].

Haec amplectimur eo sensu, quod *verbis ipsis* Eucharistia non exprimatur, sed nihil ulterius edicatur, nisi Iesum in cibum aliqua speciali ratione sese daturum esse nondum positive determi-

[1] *Dict. de Théol. Cath.*, t. V, art. *Eucharistie*, col. 992 sq.
[2] *Tract. de Sacr.*, fasc. I[2], Amst. v. Langenhuysen, p. 226.
[3] *Comm. in Io.*[2], p. 235 sq.

nando modum, quo se daturus sit. Duo tamen cavemus. Primo *rebus* i. e. typis Eucharistiam vere revelari. Manna enim, ut aliunde constat, non est figura Iesu Christi *simpliciter*, sed *Eucharistici.* Manna formaliter ut typus « panis vitae » exhibetur. Deus ergo elargiendo istud nutrimentum miraculosum in deserto illud praeordinaverat in figuram huius cibi futuri determinati, qui est Eucharistia. Propterea Christus, cum loqueretur de *« pane vitae »* antitypo manna, quem Pater dat et seipsum ut hunc panem designaret, quamvis *verbis suis* nondum modum, quo se esset daturus nec Eucharistiam patefaceret, tamen non poterat *in animo* versare nisi praecise Eucharistiam et cum aliunde constet ipsissimam Eucharistiam praefigurari per manna iam *panis vitae* non remanet indeterminatus sed typo determinatur.

Inde secundo aliquid maximi momenti consequitur. Si enim Iesus promulgando haec verba cogitabat de cibo *vere* manducando eo ipso illis tribuere non poterat sensum *methaphoricum,* ita ut intenderet manducationem *impropriam* per fidem. Fides ergo iterum non potest esse nisi *praerequisitum.*

Integrum ergo caput sextum discipuli praedilecti Eucharistiam spirat, sed diverso modo. Dum enim in altera parte sermonis Domini pignus amoris disertissimis verbis promulgatur, in priore parte verba tantum produnt Christum cibum futurum esse, nondum via panditur, qua hoc nutrimentum animam pascat, sed *rebus* i. e typis Eucharistia *vere* revelatur. *Aliis verbis in priore parte agi de Eucharistia inde deducitur, quod cibus promissus est antitypus manna; manna autem praefigurare praecise Eucharistiam aliunde constat. Christus in priore parte cibum Eucharisticum mente versat, sed ipsis verbis nondum patefacit.*

Praeceptor divinus admirabili et suavissima arte indoli hominum illorum morem gessit, ut gradatim sublimissimum mysterium ipsis panderet. Nullo negotio concipitur, cur in priore parte fides tantopere urgeatur, sed adhuc parcatur dictionibus adeo characteristicis, prout sunt « manducare carnem », « bibere sanguinem », etc. Iesus enim praevidens revelato mysterio fidem quam maxime in discrimen adductum iri, prius praerequisitum ad cibum istum gustandum omni ope inculcat; simul auctoritatem sibi conciliat, quod possit dare cibum istum pro vita aeterna appellando ad Patrem,

cuius nomine agit. Sed adhuc magis divinam Sapientiam suaviter de thesauris suis promentem vere nova, imo altissima admiremur. Sicut enim in Vetere Lege divinus Pater umbram futurorum bonorum concesserat typis mysterium Eucharisticum praesignando, ita Christus antequam panem angelorum illa plena luce collustrat prout correspondet plenitudini temporum, illum revelare sibi proposuerat *illo modo imperfecto, prout antiquis congruebat, quibus omnia in figura contigebant.* Iam multiplicatione panum cibum coelestem praefiguraverat. Deambulans in mari, signo in suo corpore edito aliud miraculum pariter in suo corpore patrandum adumbraverat. Tunc ipsis manna in memoriam revocans seipsum ut verum panem de coelo proponit, cuius miraculosus iste cibus tantum umbra et figura exstitit. Huic suavi dispositioni non congruebat iam in priore parte uti dictionibus adeo explicitis, sed tunc demum, quando animi audientium magis ac magis praeformati et iam eo adducti erant, ut animis suspensis apertam manifestationem exspectarent, veritas ipsis meridiana luce splendescit. Partem demum secundam sermonis Dominici perpendenti et dein retrospicienti sublimis unitas et concinnitas totius capitis, praesertim sermonis Domini mirifice elucet, ita ut cum Petro exclames: « Domine, ad quem ibimus? verba vitae aeternae habes et nos credidimus et cognovimus, quia tu es Christus Filius Dei »[1].

FR. S. MUELLER S. I.

[1] Io. 6, 68 sq.

Determinazioni idealiste

FISICA

Summarium. — Videndum qua ratione idealistae naturae, qua circumdamur vel quae ipsi sumus, ideam sibi efformare conentur. Absurdam esse materiam in se positam, absurdam individuorum eiusdem generis multiplicationem, absurdam materiae et formae veram compositionem, absurdos spatii et temporis, prout vulgo intelliguntur, conceptus obiectivos ostendere contendunt. Superest ut omnium corporum naturaeque totius realis constitutio in chymaerarum regionem ablegetur; ac tantummodo earum rerum omnium idea mente conficta asseratur. Specimen ratiocinationis hoc est: Nullus potuit hactenus circa universalia, ac praesertim circa individuationem, quaestionem omnem dubitationesque dirimere: ergo nulla ea sunt in re: ergo tantum in mente. Eodem pacto historia generis humani universi somnio quodam continetur.

Un idealista sincero e coerente, per il quale è assurda ogni realtà che sia fuor del pensiero, che cosa può mai pensare o dire dell'universo circostante, se non che a pensarlo così siamo noi stessi determinati. se pur quel *noi*, o l'*io*, ha una significazione precisa e certa? Ci sembra vedere dei corpi e della materia: ma che importa? B. Croce ci sfida a dimostrare che la natura o la materia sia diversa da ciascuna delle tre cose prima da lui chiarite: il mero negativo dello spirito, una forma dello spirito stesso, l'astrazione delle scienze naturali. E sicuro che non risponderemo, ci volta la schiena e va via cantando il verso di Dante: « E noi lasciammo lor così impacciati » (*Logica*, p. 233).

Oh anche noi potremo fare tali domande agli egregi avversari, che gli impacciati nella tenace pece forse non saremo noi, ma saranno essi! Dicano come e perchè ci appaia cotesta materia grossa e corpulenta, per sè incapace d'ogni pensiero o d'ogni atto intellettivo. Perchè anzi nella gran mole ci si mostri priva di moto e di vita, per sè passiva ed inerte, solo mossa da forza esteriore.

Perchè dobbiamo studiare e cercare per determinarne le misure, le proprietà, l'energia, se tutto questo non dovrebbe essere altro che creazione del nostro pensiero. Perchè o per qual caso avvenga che ci paia d'essere molti studiosi e cercatori, se uno è l'*Io* trascendente e uno il pensiero; e per qual ragione questo pensiero unico abbia nelle diverse apparenti individuazioni tante contraddizioni. Se poi è molteplice, per qual ragione si accordi nelle esperienze sensibili e nelle misure. Non dicano che ciò proviene dalla comune natura, poichè gl'idealisti vogliono il pensiero affatto libero, senza oggetto che lo determini, senza soggetto da cui provenga. Poi, dicano perchè avvenga che ci sentiamo corporei e pesanti noi stessi, nè possiamo liberarci da cotal fastidio, nè da altri malanni che spesso c'incolgono? Perchè invincibilmente apprendiamo le cose nello spazio e nel tempo, ma in guisa ancora che troviamo riguardo ad essi per le stesse cose le stesse misure. Passi che spazio e tempo siano forme soggettive (Kant l'ha detto! per noi nè pur basterebbe che l'avesse detto Aristotele): ma onde viene l'accordo di quelle misure? Onde viene che a noi stessi pare d'esser molti, e di nascere e di morire, benchè ci piacesse pensare che la morte non venisse? Davvero ci sembra che a dare tutti questi perchè, con tutto l'ingegno di che certo i nuovi maestri son ricchi, parrebbero più impacciati che non fossero Alichino e Calcabrina a disbrigarsi dalla pece ove eran caduti.

Nè la sfida a mostrare la distinzione della materia dallo spirito ci sembra terribile. Prima, è un'ingiuria al senso comune, che giudica certa quella distinzione, e però toccherebbe agli avversari il proporci un argomento apodittico per la loro opinione. Poi diciamo che certo il *negativo dello spirito* non basta a costituir la materia: poichè la negazione toglie e non pone: ora evidentemente anche la materia, o nel mondo reale, o in quello pur del pensiero, è e si presenta come qualche cosa. Non è una *forma dello spirito*: perchè a questo si oppone e con la mole e con l'inerzia e con l'impossibilità di pensare. Non è l'*astrazione delle scienze naturali*, perchè anzi dà il fondamento e il soggetto, dal quale si astraggono le forme o le ragioni universali, che sono l'immediato e proprio oggetto delle scienze. Perchè io so che qualunque ferro è così pesante e tenace e conduttivo del calore: non semplicemente questo

ferro che ho in mano. Da questo tuttavia, per necessaria induzione, conosco la proprietà di qualunque altro ferro. E ora tocca all'illustre maestro il dimostrare con veri argomenti, non con pure ipotesi, nè appellando solo all'intuizione, che quanto abbiamo detto è falso.

Oh i veri impacciati non saremo noi per certo!

La natura pare assurda nella realtà.

Anche il Gentile protesta che non dobbiamo guardare ad un mondo già costituito fuori di noi, si dobbiamo guardare allo spirito, come attività trascendentale, produttiva del mondo, oggetto dell'esperienza (p. 43). Qui pure son molti paradossi: come lo spirito produca un mondo così diverso dalla purezza e dall'attualità dello spirito: come l'oggetto dell'esperienza sia prodotto dal pensiero che par supporre l'esperienza; come basti l'attività del pensiero a produrre un mondo, che par tanto reale. Ma senza aspettare la spiegazione di questi enigmi, vediamo come l'ingegnoso professore o tenta di spiegar la natura o vuol mostrare che non può esistere.

Questo è il principale argomento: Nella natura reale e supposta fuori dell'intelletto si presentano problemi insolubili, difficoltà insuperabili; dunque non esiste fuor del pensiero, e solo è pensata e così prodotta da noi. È lo stesso argomento, con il quale Emm. Kant, trovando antinomie dappertutto, distruggeva con la ragione speculativa l'universo e Dio.

A che subito rispondiamo che questo è pure stranissimo, che si pensi fin da principio e sempre e spontaneamente quello di che non ci viene da alcun oggetto la prima immagine, e che anzi è assurdo e però non può esistere: perchè mai o come avvenne che si concepisse così? Che mal si compongano nei nostri atti successivi note disparate, come se uno pensi materia intelligente, ove in modo confuso son poste insieme nozioni possibili separatamente, si capisce e di fatto avviene. Ma che fino dai primi atti, ove la natura procede secondo che è costituita e non è ancora condotta a sviarsi, ci si rappresentino concetti di cose impossibili, non si capisce.

Poi rispondiamo che altro è imbattersi in contraddizioni, altro in problemi oscuri e difficili. Se davvero l'essere delle cose naturali portasse invincibili assurdità, sarebbe cosa strana e almeno sospettosa. Ma che ci vengano incontro questioni ardue e scabrose, nè è meraviglia alcuna, posti i limiti del nostro intelletto, nè ci dà motivo anche probabile per mettere in dubbio la realtà dell'universo che ci sta innanzi, e che tutti affermano irresistibilmente, anche i professori idealisti, appena cessano dalla violenza che fanno a se stessi, o sulla cattedra o scrivendo.

Nè pur si dovrebbe parlar di natura, posto che si neghi una materia diversa dallo spirito, e non si distingua la sensazione da un atto intellettivo, ancorchè quella paia più ristretta e particolare. Ma qualunque sia l'intima realtà, certo è che di fatto, principalmente a cagione della sensazione stessa, ci stanno innanzi gli individui che paiono d'una medesima natura, individui che di fatto son molti, e possono moltiplicarsi indefinitamente e son designati con un nome comune, il quale non designa già il singolare individuo, ma la ragione specifica o generica nella quale i molti paiono convenire. Qui sorgono le questioni: Come avviene che un distinto individuo possa costituirsi, senza che sia diversa la sua natura sostanziale? Data una forma comune, qual'è il principio d'individuazione? E che cosa è quello che sembra universale? E come può avverarsi quel positivo che pare antecedente alla conoscenza?

Il Gentile si affatica intorno a questi problemi, dimostrando che nessuno ha potuto scioglierli, nè Platone, nè Aristotele, nè s. Tommaso, nè Duns Scoto; che necessariamente conducono a inconciliabili antinomie, come quelle che Emmanuele Kant trovò nell'antica metafisica; che perciò son da troncare, negando la supposizione che la natura in quel modo concepita esista prima di esser pensata, o sia reale fuor del pensiero. Nel pensiero che crea l'oggetto e l'ha in se stesso, egli dice, è manifesta la ragion formale, meglio che Platone non la ponesse nel suo Iperuranio: qui sono gl'individui, per ciò stesso che sono concepiti, constanti di materia e di forma, meglio che Aristotele non intendesse il composto posteriore ai due principi: qui abbiamo il singolare pensato uni-

versalmente, l'universale determinato nel singolare, e tutte le questioni hanno piena risposta: è il trionfo dell'idealismo.

Tutto bene, diciamo noi, salvo che è distrutta la natura reale che pur vediamo, ed è distrutta la verità che vuol l'oggetto conforme al pensiero, ed è distrutta la ragione di conoscenza che dee conoscere qualche cosa. Poi, perchè mai ci viene in mente di sognare in quel modo?

Assurdo il problema degli universali?

Ma non sarà senza profitto seguir da vicino l'illustre professore, e vedere per qual via egli giunga a dimostrare che tutti si sono sempre ingannati.

Per sapere che cosa sia la natura, egli dice al capitolo V nella *Teoria dello Spirito*, bisogna prima sapere se va pensata come universale o come individuo. Platone la riguardava nel primo modo, la cavallinità piuttosto che il cavallo; ma Aristotele si oppose osservando che in quel modo non si conosce più l'individuo, dal quale tuttavia partiamo per conoscere la forma astratta. Per lo Stagirita la natura si pone dinnanzi al pensiero, come unità di forma o idea e di materia: così è costituita la sostanza, nella quale abbiamo l'incarnazione della forma nella materia, e la materia attuata per la realtà della forma (n. 2).

Ma non abbiamo raggiunto il concetto dell'individuo; perchè cotesta realizzazione della realtà, che è l'idea, « non è concepibile » se non in quanto l'individuo deve ancora incominciare (potenza, » materia), o è già esaurito (atto, forma) »: ci troviamo di fronte ai due elementi, senza intenderne il rapporto (n. 3).

Or da quale dei due principî viene la determinazione dell'individuo? « Giacchè, se universale è la forma, come l'aveva escogitata Platone, universale è pur la materia, come quella dal cui » seno possono sorgere le forme più disparate ». L'una e l'altra esclude ogni singolarità. Di qui la lotta di due Scuole, parendo agli uni che la forma dovesse dar l'unità come dà la natura, agli altri che la materia debba restringer la forma per sè universale. Tra gli uni e gli altri tenne una via di mezzo s. Tommaso, ponendo la *materia signata* (n. 7). E qui il Gentile, e più a lungo

altrove [1], cerca di spiegar questo segno che s'imprime nella materia, e conchiude che deve essere « certa proporzionalità alla forma, » e quasi un certo principio d'essa ». Poi sentenzia che è « dottrina illogica, in quanto destinata a rispondere al problema se » la forma o la materia sia il principio individuale; ma che ha » il grande merito di negare la possibilità di dare una risposta ».

Segue l'analisi delle dottrine di Kant e di Hegel, che vanno innanzi assai, ma non danno soluzione che basti, mentre ritengono qualche cosa d'una realtà in sè costituita fuori del pensiero. Ma di questi autori a noi non importa.

Nel capitolo VI si vuol dichiarare come resti ugualmente implessa e insoluta la questione degli universali.

I nominalisti, « compromettendo la realtà d'ogni principio ideale, » che si media in più d'un individuo... negavano che nella filo- » sofia aristotelica ci fosse posto per universali esistenti come tali, » così come li aveva concepiti Platone: la sostanza dovendosi, secondo » Aristotele, concepire come individuo, o tutt'insieme di forma e » di materia: non dunque semplice universale, ma universale par- » ticolareggiato... Gli altri (i realisti) opponevano alla lor volta, » che, se l'universale non è reale, non potrà esser reale l'individuo, » che è determinazione dell'universale » (n. 2).

E i primi, dice il Gentile, toglievano intelligibilità alle cose, poichè, se non c'è altro che la forma al tutto determinata in ciascun individuo e differente dall'altre, che sono almeno indicate con lo stesso nome, non è afferrabile dal pensiero (n. 3). I secondi, ponendo che l'universale è nella realtà e l'individuo non gli aggiunge nulla, fanno svanire tutta l'individualità, e si resta come Platone incapaci di scendere dall'alto dell'astrazione alle cose concrete (n. 4).

« Nè meglio riuscirono allo scopo le soluzioni eclettiche, come » quella di Avicenna, poi ripresa e largamente svolta e diffusa da » Tommaso d'Aquino: che ammise coi nominalisti (*sic*) gli *univer-* » *salia in re*, ne distinse coi concettualisti gli *universalia post rem*, » in quanto l'uomo li astrae dall'esperienza sensibile, costituendo » i concetti; ma sostenne coi realisti il valore degli *universalia* » *ante rem*, pensieri di Dio che si realizzeranno nel mondo degli in-

[1] *I problemi della Scolastica*, p. 183.

» dividui naturali, ma sono già reali in Dio. Soluzione che raduna » le difficoltà delle tesi che vuol conciliare »: perchè, astraendo gli universali dagli individui, si sottrae ad essi quella realtà ch'essi hanno aderendo alla individualità, e quindi il concetto è alterazione dell'oggetto: restan dunque le cose inintelligibili, come per i nominalisti. E dire che le cose sono conoscibili per le idee che sono in Dio, è più assurdo ancora, poichè noi non vediam quelle idee. « Eccoci dunque, anche per gli universali, innanzi ad un'an- » tinomia insolubile: la realtà dell'individuo non si rende intelli- » gibile senza la realtà dell'universale; ma la realtà dell'univer- » sale rende inintelligibile la realtà dell'individuo » (n. 5).

Nè il Gentile, che vuole arrivare al suo pieno idealismo, si dice contento degli altri sistemi più recenti. Ma non v'è ragione di riferir tutto; e, ripetendo che quando pure le sottili questioni dell'individuazione e della universalità restassero in qualche ombra, non avremmo perciò ragione di negare gl'individui e la natura che irresistibilmente apprendiamo intorno a noi, ben preghiamo l'illustre Professore di voler credere che troppo leggermente egli ha esposto le opinioni antiche e troppo è rimasto lontano dal presentare il pensiero di Tommaso d'Aquino.

Troppo facile è mostrare che la forma platonica posta nell'iperuranio non può comporsi con la materia a costituire i singolari qui sentiti. Ma a quella forma chi ha creduto mai? Non certo i realisti medioevali. I quali confusamente pensavano (dell'assurdo non può darsi chiara nozione) una natura realmente una negl'individui della medesima specie, e male tentavano di attribuire alle finite sostanze alcunchè di simile a quello che dobbiamo credere delle tre divine Persone, nelle quali davvero è una per identità l'infinita Essenza. Forse l'Io trascendente degli idealisti in qualche modo vi si rassomiglia. E forse il pensiero dei nominalisti, secondo i quali nulla è comune alle diverse cose, fuor del nome che suppongono significare l'individuazione, certo a due non comune, rientra nell'universale concreto che inchiude tutta la realtà singolare e non prescinde da nessuna determinazione, il qual modo è mantenuto dai nuovi maestri. Ma lasciamo andare e gli uni e gli altri, dai quali tutti noi dissentiamo, e concediamo al Gentile che mal rappresentano la natura.

Interpretato male l'Aquinate.

Quello che non tolleriamo è la leggera e falsa interpretazione della dottrina dell'Aquinate. Passi il dirlo eclettico, perchè di fatto avevan torto i realisti di mettere tra le cose unità entitativa, e avevan torto i nominalisti di non riconoscer nulla di comune fuori del puro nome. Non si tratta d'inventare per mostrarsi originali; si tratta di trovare la vera verità. Or diciamo che non era da esporre come dottrina di s. Tommaso riguardo agli universali una distinzione ch'egli dà per chiarire l'indipendenza della conoscenza angelica dalle cose poste nell'universo in confronto di quello che si avvera per l'uomo. Perciò distinse nella prima parte della Somma, ove tratta degli angeli (q. LV, art. III), gli universali *ante rem*, *in re*, *post rem*, dicendo che sono *ante rem* nelle specie intelligibili che Dio infuse negli angeli, *in re* nelle cose stesse ov'è la natura comune, *post rem* nella conoscenza umana, che dipende dai sensi e per essi trae le immagini dalla natura corporea. Tutt'altro da quel che dice il Gentile, che qui sbaglia e come filosofo e come critico. Ond'è tutta inutile la confutazione da lui aggiunta.

Dopo quella distinzione molto accidentale alla questione degli universali, rimane tutto da determinare intorno gli universali, e come sieno fondamentalmente nelle cose e come sieno formalmente nell'intelletto: chè davvero è nei singolari la natura che risponde ad una stessa ragion formale, ma fatta singolare e concreta per il soggetto di cui si predica; e davvero è nell'intelletto la natura appresa secondo quella ragion formale, senza le ulteriori determinazioni che ha in questo o in quello individuo. Per questo il Gentile doveva studiare il primo e il terzo articolo della q. 85 e il primo della q. 86 nella prima parte della Somma. E doveva provarsi a confutare la dottrina ivi contenuta, senza ricorrere all'*ante rem* che non c'entra.

Similmente per il principio d'individuazione, resta ben lontano dal pensiero dell'Aquinate. Parlando della forma ideale e dell'individuo, il Gentile sembra confondere la *forma totius* con la *forma partis*, come se quella dovesse venire in composizione con la materia. Per *forma totius* s'intende la ragione astratta del composto, come l'animalità o l'umanità. E questa importa astrattamente il

tutto del composto, e però non viene in reale composizione con altra parte che la determini. Per questo pure era assurda la forma sussistente attribuita a Platone, chè sarebbe dovuta esistere un'astrazione comprendente la forma e la materia, poichè senza comprender materia non si ha la propria ragione nè d'un cavallo nè d'un uomo, e anche la cavallinità e l'umanità importano composizione. Perciò quella forma, astratta così, dicevasi *forma totius*. Quella invece che viene a comporsi con la materia, è la *forma partis*, o la forma che è parte, ed è il principio semplice, avente ragion di atto, e determinante la materia ad essere corpo in questa o in quella natura: è la forma per la quale abbiamo acqua o ferro, è l'anima per la quale abbiamo o pianta o bruto, e di tale specie. Or come questi due principî, materia e forma, vengono ad incontrarsi per costituire il singolare esistente?

Individuazione.

Male intendendo un detto di Aristotele, che le parti precedono il tutto, il Gentile ci attribuisce di supporre che materia e forma debbano porsi esistenti prima di venire in composizione. E ciò posto, argomenta per dimostrare che nè l'uno nè l'altro principio può essere ragione di singolarità.

Lasciando che altri d'altre scuole rispondano altrimenti, noi con l'Angelico neghiamo la supposizione che i due principî esistano prima d'essere già uniti. Ammettiamo quella sola priorità di ragione che ad ogni causa appartiene secondo l'ordine della sua causalità: la finale, l'efficiente, la formale, hanno un ordine; la materia ne ha un altro. Ora l'essere importa l'ultima attualità, che compete ai principî dopo che hanno costituito il composto per sè esistente. *Materia prima per se neque esse habet neque intelligibilis est,* protesta l'Angelico (I p., q. XV, art. III ad 3^{m}), e la forma la quale non è altrimenti che in quanto per essa è attuato il soggetto, non è prima che il soggetto sia, anzi può dirsi che a suo modo esiste, solo conseguentemente all'essere costituito il composto.

S'incontrano e si determinano oppostamente i due principî, in quanto sul corpo preesistente è esercitata un'azione che ne cambia la natura, e fa sì che nella materia, qui determinata dalla quan-

tità e dalla posizione, sia indotta la nuova maniera di natura corporea, dipendente dalle precedenti disposizioni del paziente, dagli elementi che virtualmente racchiudeva, e ora dalla propria azione della causa mutatrice: e sotto questa azione, dalla potenzialità della natura risulta il nuovo modo corporeo, di cui è formale determinazione il nuovo atto ottenuto. Come s'incontrano? La materia già v'era; la nuova forma vi è indotta per la nuova azione, e inutilmente il Gentile va in cerca dell'una e dell'altra per gli spazii chimerici.

Non è dunque da pensare che già sia la materia da sè e sia la forma, e vengano ad unirsi, singolarizzandosi a vicenda. Ma per mutazione d'un corpo precedente è la nuova sostanza, ove il principio materiale riceve per il nuovo atto e nuova natura e nuova esistenza. E l'essenza e l'esistenza son del composto, del quale i principî partecipano, ciascuno a suo modo, l'una e l'altra. Or manifestamente il composto è di tal natura per la formale attualità che lo determina; si distingue numericamente dagli altri simili, per il principio del numero che è la divisione della materia, ossia perchè la forma è ricevuta in questa parte della mole corporea. E questa divisibilità, che formalmente viene dalla quantità, la quale segue necessariamente la materia, è cagione che possano molte parti ricevere la stessa forma, ossia che si moltiplichino gl'individui; e la designazione di questa parte o di quella, designazione tutta quantitativa, segna questo individuo come distinto da quello. Perciò disse l'Angelico che principio d'individuazione è la *materia segnata*. Non segnata da qualche disposizione alla forma, come ad arbitrio, o indovinando, dichiara il Gentile: chè la disposizione è anch'essa formale e tende a determinar la specie; ma *signata quantitate*, che è principio di numero e che con la sua posizione senza più si distingue da ogni altra.

Il Gentile, per conchiudere che è impossibile la costituzione della natura, doveva mostrare assurda la dottrina che qui abbiamo accennata, prendendola davvero da s. Tommaso, specialmente dal suo commento al *De Trinitate* di Boezio; non quella ch'egli da sè ha immaginata.

Inutilmente egli scrive: « La forma data *hic et nunc* riesce inaf-» ferrabile al pensiero, ineffabile, inintuibile » (p. 71). Nè la forma

nè la materia devono essere pensate separatamente, come non hanno separatamente proprio atto di esistenza. Ma e nell'essere e nel pensiero è prima la sostanza corporea, che ci si presenta nella sua natura e nella sua singolarità. Studiandola, vediamo che è composta. Ma poichè il composto non è accidentale, come un mucchio di pietre delle quali ciascuna può star da sè, si il corpo è uno sostanzialmente e il suo atto è primo, nè suppone un soggetto a cui inerisca o parti essenziali per sè stanti; ciascuna di queste è intelligibile solo in ordine o per analogia al tutto di cui è. Sono poi così conosciute abbastanza, mentre son note qual principio potenziale o qual principio attuale del corpo; e chi tenta di rappresentarsele più indipendentemente è sedotto da vano fantasma, e non sa quale sia veramente la loro entità.

Nè l'universale è appreso formalmente, ossia come universale, prima dei singolari, e applicato ad essi. Ma l'intelletto, nei singolari percepiti dai sensi, percepisce quello che è per sè intelligibile, cioè la ragion formale. Apprende prima la ragion di ente, e di qualche cosa sentita in tal modo; la quale diventa poi più e più determinata. Non conosce con quel primo atto diretto che la natura percepita sia comune a molti, e però possa prendersi per universale, *una in multis*; ma verrà a questo con la riflessione, e con essa aggiungerà alla natura, svestita delle note individuanti, la relazione a' suoi inferiori, o come genere o come specie o come altro modo di universalità.

Non è vero adunque che prima sia formalmente concepito l'universale, e poi debbasi sciogliere il problema, per il Gentile insolubile, di scendere agli individui reali. Anzi il reale individuo ci è prima presentato dal senso: e all'intelletto dal fantasma, ove l'oggetto ha le note quantitative, benchè non abbia più la materia; e per il lume intellettuale se ne astrae la specie spirituale, che contiene la ragione formale di tale oggetto; e questo, secondo la ragione stessa, e non altrimenti, viene ad essere inteso. La propria ragione di tale individuo non è nota, perchè nulla v'è che rappresenti tal parte di materia piuttosto che un'altra; ma l'intelletto, cosciente del suo procedere, ha presente quell'individuo sentito, come quello nel quale ha conosciuto la ragione essenziale, a che esso per sè si termina. Non v'è da cercar l'individuo, in cui sta la

natura che la mente astrae e vede e fa universale, come non v'è da riunire la forma alla materia, fuor della quale quella nè è nè può essere e nè pure è intelligibile. Non è vero che « l'indi-» viduo si voglia distinguere dall'idea, come processo di realizza-» zione di quella realtà che sarebbe l'idea ». Questo varrebbe per un idealista, che prima da sè concepisse le cose e poi volesse metterle nell'ordine esterno della realtà; non ha luogo per il genere umano, nè per i filosofi non contrari al senso comune, i quali dall'ordine reale prendono le idee.

Siam venuti a qualche sottile disquisizione, e parrà strano per avventura che ci siam venuti, combattendo dottrine distruggitrici di tutto l'ordine naturale e conoscitivo. Ma quelle pure che paiono ultime sottigliezze hanno stretta connessione con le prime e più necessarie verità, benchè spesso all'intelletto umano la relazione non sia manifesta: quindi il vantaggio d'attenersi alla metafisica più pura e più alta dell'Aquinate, dato pure che ancor per altre vie si possano sostenere le più necessarie affermazioni. Ripeteremo peraltro che non per qualche astrusa difficoltà, ove la soluzione non sia unica e certa, è lecito rinunciare ai principi sommi ed all'evidente coscienza, come quella che abbiamo di conoscere oggetti a noi esterni, e alla irrecusabile esperienza dell'universo che ci sta intorno.

La conclusione, niente dimostrata, è per il Gentile che tutto si riduce al pensiero, a cui solo dobbiamo attendere, per conoscere il mondo ch'esso produce. Perchè poi tanti nel mondo si affatichino a cercar leggi di natura, a descriver fenomeni, a dar misure, chi potrà sapere? Il Croce e il Gentile fuggono dicendo che tutte le leggi enunciate son puri schemi prodotti dagli studiosi. Questo davvero non dichiara nulla del fatto, e che sieno molti studiosi, e che debbano stancarsi studiando, e che si accordino in gran parte almeno dei risultati, e per ciò che rimane incerto cerchino ancora. Poi una brutta confusione è celata in quella risposta: come se fosse obiettiva indeterminazione delle cose la differenza ultima che può restare tra molte esperienze. Tutti si accordano, per esempio, in affermare che approssimativamente, nelle ordinarie variazioni della pressione e del volume d'un corpo aereo, il prodotto pv rimane costante. Ma nè la nozione dello stato aereo ri-

sponde con esattezza assoluta ai diversi aeriformi, nè quel prodotto è in tutto immutato. Ne segue forse che quella legge è immaginaria? Male intesa da un idealista, forse sì; bene intesa da un fisico, certo no: anzi è realissima e praticamente dirige infinite esperienze; e il fisico sa che non è da cercare nelle misure pratiche l'esattezza matematica.

Così voglion distruggere la realtà della matematica, perchè non esiste una figura matematicamente esatta. Quanto una figura si avvicina all'esatta nozione del geometra, altrettanto il teorema è vicino alla reale applicazione. E basta.

Spazio e tempo.

Ma che vale cotesto per i seguaci di Emm. Kant, che diceva forme soggettive lo spazio e il tempo? Per lo più i moderni si attengono a così strana concezione delle due misure più comuni e più evidenti in tutte le corporee realtà, contenti di dire: come il Kant ha dimostrato.

Che dimostrazione ha dato il Kant? Due: che, come i sensi non apprendono le qualità dei corpi secondo il modo reale della loro entità, così è da dire che non ci riferiscono la vera realtà dello spazio e del tempo. Siccome poi con queste due misure noi apprendiamo tutto ciò che ci si presenta, è da dire che questa è nostra determinazione, come chi vedesse tutto verde, avrebbe egli il verde negli occhi. A questo secondo, più facile, rispondiamo che la materia è universale principio dei corpi e la quantità n'è la proprietà più necessaria e prima: a che conseguono immediatamente le dimensioni che danno lo spazio, e il moto di cui è propria misura il tempo. Queste due sono adunque necessarie forme oggettiv di tutto ciò che costituisce il proprio oggetto dell'umana conoscenza. Ben dovremo attendere a non porle, seguendo la fantasia, anche nell'ordine spirituale, che tendiamo a concepire per analogia al corporeo: qui si andiamo a rischio di dar ragione a Emm. Kant: non gliela dà S. Tommaso. Al primo rispondiamo che tutt'altra è la percezione delle qualità sensibili da quella delle parti quantitative, onde vengono spazio e tempo. Nelle prime sì, potrà forse riuscir vano il cercar somiglianza tra la costituzione

dell'agente che immuta l'organo sensitivo e l'atto del senso. L'azione è complessa; al contrario la percezione, che non può discernere gli elementi dell'azione (altrimenti ciascun elemento sarebbe per sè sentito) dee rimanere indistinta e semplice. Di più perchè il senso è passivo, nessuna ragione esige che sieno della stessa maniera l'azione esterna e l'interna passione. E molte esperienze fisiche e fisiologiche confermano la diversità. Invece le parti estese sono percepite, non attendendo alla costituzione del sensibile, ma attestando semplicemente che v'è il sensibile: v'è questo corpo, v'è l'altro: v'è una prima parte, v'è la seconda. E questo è conforme al detto antico che la quantità è misura della sostanza. Per conseguenza, come il senso dà certa testimonianza (salvo le allucinazioni, le quali per altro non sono prime e universali) che v'è il sensibile; così ne fa certi che vi sono i corpi distinti per posizione e le parti estese. Le prove del Kant, come la sua autorità, sono nulle.

Ora per i nuovi maestri spazio che è? Reale non può essere, poichè nulla pongono fuor del pensiero, e la materia stessa dicono concreta in quanto ha l'essere nel pensiero, astratta chi voglia pensarla fuor del pensiero. Resta che, per parlare con gli altri di ciò che a tutti par di vedere, ci dicano che cosa mai debba intendersi, quando si dice spazio o tempo, nell'ordine del pensiero.

Ebbene, il Gentile, che sullo spazio e sul tempo ha nel suo principale volume *Teoria dello Spirito* uno dei più lunghi capitoli, il IX (p. 117-138), si contenta di affermare che « chi dice mol» teplicità, dice già spazio e tempo ». Davvero? Per noi certo tal nozione non corre, perchè sono molteplici gli spiriti e i pensieri e gli altri atti incorporei senza spazio; e quantunque sia in essi o possa essere successione, non è quella misurata dal tempo. Ma forse il Gentile intende per molteplicità la sola materiale degli individui empirici: e allora, conseguentemente, non formalmente ancora, essa può dirsi spazio e tempo, in quanto importa l'uno e l'altro.

Ma per avere la sentenza idealista, riferiamo un tratto del maestro: « Supponete la molteplicità come molteplicità positiva, at» tuale (non come semplicemente possibile e quindi meramente » ideale): supponetela assolutamente molteplice (questo assurdo che » è appunto l'assolutamente molteplice) e assolutamente positiva » (non da realizzare o realizzabile, ma realizzata: che è, come fu

» chiarito ugualmente, un altro assurdo); e avrete lo spazio, in cui » tutti c'immaginiamo le cose » (p. 118). E così con molta disinvoltura si afferma che il comune concetto, del quale non c'è violenza che basti a spogliarci, si fonda in parecchie assurdità. E se proprio è assurdo, il Gentile avrà ragione di conchiudere che cotale spazio non può esistere realmente. Ma con la stessa forza noi pure conchiuderemo che non può essere concepito o pensato nè immaginato. Perchè, prima, l'ente è oggetto dell'intelletto; poi, dato e non concesso che gl'idealisti sian liberi dal principio di contraddizione, sarà possibile che nel *divenire* il pensiero passi da una forma alla contraria: ma che ad uno stesso istante pensi il sì e il no, come insieme verificati d'una cosa stessa, non è possibile, senza negar l'intelletto, com'è negato l'ente; e certissimamente a pensare in quel modo nè pur gl'idealisti riescono.

Ma forse parliamo invano. V'è tempo o v'è successione per gl'idealisti? Scrive il Gentile: « Può dirsi che il tempo sia la « spazializzazione dell'unità dello spazio » (p. 120). È oscuro; il maestro dichiara così: « C'è un punto tra i punti, ed è il punto » della molteplicità, e dà luogo allo spazio. Ma c'è anche il punto » della unità, che non si può fissare nella sua unità, senza far cadere nel nulla la molteplicità che ne dipende, e quindi si spazializza esso stesso. Prendiamo ad esempio un qualunque ele- » mento dello spazio: *hic*: nella sua definita elementarità esso si » sottrae all'insieme degli elementi, e quindi alla spazialità. Ma » permane perciò come qualche cosa di unico? No, perchè nel suo » seno stesso risorge la spazialità, come reciproca esclusione degli » elementi della esperienza che si escludono in quanto uno sot- » tentra all'altro nello stesso luogo, e ciascuno è nel suo istante: » *nunc* » (ivi).

Questo diamo come saggio dei concetti di spazio e di tempo.

Ma, prosegue poi ragionando il Gentile, è assurdo porre nell'astrattezza di una realtà esteriore quello che può essere soltanto immanente alla coscienza, ove solo può aversi concretezza. Perchè ripugna la molteplicità senza unità. Or, secondo la nozione esposta, spazio e tempo, pensati esterni e reali, sarebbero soltanto molteplicità nè avrebbero unità. Soltanto nello spirito o nel pensiero hanno l'una e l'altra. Qui dunque sono e non fuori. Perchè « noi

» abbiamo ripetutamente avvertito che la stessa realtà estrasog-
» gettiva è una realtà posta dal soggetto come tale; quindi sog-
» gettiva anch'essa (p. 123 in fine). Emm. Kant, secondo il Gentile, intravvide che spazio e tempo sono soltanto *funzioni dello spirito* (p. 125), non forme antecedenti l'esperienza. Ma per tali funzioni è costituito l'oggetto dell'esperienza e però « la loro at-
» tualità ed effettiva realtà non può essere che nell'esperienza; nè
» è concepibile spazio e tempo quale forma vuota, che sia per es-
» sere riempita dalle singole rappresentazioni dell'esperienza sen-
» sibile. Lo spazio così concepito sarebbe molteplicità già posta,
» indipendente dall'attività dello spirito: e invece esso è la stessa
» attività spazializzatrice dello spirito, la quale non presuppone
» nessuna molteplicità, ma la genera, e in tanto l'ha innanzi (ossia
» in tanto essa c'è, poichè esserci è sempre esserci per lo spirito),
» in quanto la genera » (p. 126). Perciò bisogna abbandonare ogni dato dell'esperienza sensibile, e così prosegue ragionando con buona coerenza, ma ponendo dappertutto e incalzando sempre quella incredibile dottrina che il pensiero, anche il pensiero nostro, è creatore di tutto ciò che in qualunque maniera si apprende.

Diremo al Gentile ed ai suoi compagni nell'idealismo che certo non in quel modo espongono una nozione che possa essere accettata dal genere umano, che vede e tocca i corpi con le loro dimensioni, nelle quali consiste lo spazio; che ha coscienza del succedersi dei movimenti, nei quali subito sente il prima e il poi, e riconoscendo nella successione una vera continuità di parti rispondenti alle parti dell'estensione, ha quella misura che con rigore costituisce il tempo. Le cose dette dagli idealisti son tali da farci strabiliare, pure in ordine alle prime e più certe nozioni. È impossibile che le accettiamo, e ci rassegneremo a lasciar dire gli avversari, finchè dura in essi la forza di parlare o di scrivere senza curare le proprie assurdità e le altrui negazioni, in nome dell'evidente apprensione che tutti hanno. Chi potrà accogliere senza violentar la natura la conchiusione gentiliana riguardo allo spazio e al tempo? « Alla *coesistenza* degli elementi spaziali (citiamo alla lettera, per non essere accusati di falsa interpretazione) « fa per-
» fetto riscontro la *compresenza* degli elementi del tempo, e la
» compresenza di questi fa intendere nel suo esatto significato la

» coesistenza di quelli. Compresenza è convergenza di tutti i mo-
» menti del tempo (passato, presente. futuro) in un presente, che
» non è più presente collocato tra passato e futuro, ma negazione
» di ogni molteplicità temporale e d'ogni successione: non durata,
» com'è stato fantasticamente definito il tempo depurato dalla spa-
» zialità (e non è depurabile, perchè tempo è già spazio), ma eter-
» nità, che è principio e perciò negazione del tempo » (p. 131).

Queste cose, corrette e compite, possono valere a dichiarare come Dio eterno ed immenso sia quel Semplicissimo, *in cui s'appunta ogni ubi ed ogni quando*: non già a dire che cosa intenda Iddio dello spazio e del tempo, ma come Egli in qualche modo si riferisca all'uno e all'altro. Non sono vere per l'intelletto umano, il quale per la connessione con i fantasmi e con l'esperienza sensibile dipende nel suo oggetto proprio da quelle misure; sono false del tutto in quanto negano la realtà della estensione e della successione, costituite nelle cose e presupposte ai nostri atti. In verità non si dichiara spazio o tempo con negare ogni molteplicità di parti permanenti e successive. Non si dice nulla in ordine allo spazio, affermando la molteplicità che può aversi anche negli atti spirituali. Non si dice nulla del tempo, con dirlo spazializzazione d'un elemento dello spazio: poichè lo spazio differisce per tutto il suo genere dal tempo, e l'uno all'altro è irriducibile.

Poi, volere o no, queste parole richiamano al pensiero di tutti quello che, secondo il Gentile stesso, tutti sono avvezzi a pensare. Ora cotesto che tutti pensano, per lui è assurdo. Qual filosofo crederà d'aver dichiarato un concetto, ch'è nella mente di tutti, e che pare evidente nella irresistibile esperienza di tutti, con dir semplicemente che nella realtà quel concetto è impossibile, che non rappresenta quello che pur ci è presente con tanta chiarezza, che arbitrariamente è foggiato così dal pensiero, senza che nulla lo suggerisca?

Concetto della natura.

E similmente per il concetto della natura. Il Gentile ha voluto mostrarla assurda nella realtà, perchè non v'è modo, nè di unire l'atto alla potenza, nè di scendere dall'universale all'individuo.

Eppure chiamiamo natura il complesso dei fenomeni o delle sostanze che ci par di vedere moltiplicarsi fuor di noi. Non può essere, egli dice, che una spontanea autoctisi per lo svolgimento del pensiero che sempre è attivo e costituisce nella propria unità la moltitudine, di cui l'essere è l'essere percepito *cuius esse est percipi*.

Davvero così gl'idealisti possono vantarsi d'avere un pensiero creatore, ma sol di sogni e di chimere. E di averlo indipendente da ogni norma, poichè non pare ad essi assurdo e strano che naturalmente si percepisca quello che ripugna nella sua intrinseca ragione. E questo sorpassa ogni limite di stranezza, che il conoscere sia puro conoscere, in quanto è senza norma oggettiva, in quanto è non solo senza oggetto che esista, ma anche che abbia intelligibilità, e in quanto il pensiero creatore possa nella sua sfera dar l'essere a quello che non ha ragion di ente, per l'intrinseca ripugnanza delle note.

La natura entitativa è assurda: tuttavia io la penso. È impossibile. Ci pensi ogni sincero filosofo, e vedrà che è un delirio.

D'altra parte l'idealismo parrebbe avere un corollario allegro: che la natura è tutta conosciuta, e non v'è mistero, che sotto i fenomeni si nasconda: gravitazione, elettricità, radio-attività, tutto è chiarissimo: se nulla è se non in quanto è pensato, ciò che non è pensato, non è. Al Gentile non ancora perfetto nella sua dottrina è sfuggita un giorno la domanda: Che cosa è quella *x* profonda che sta sotto a quello che sentiamo? Era un po' schiavo del comune pensiero. Ma più maturo, conchiudendo la *Teoria dello Spirito* (c. XVII: epilogo, p. 264) scrive: « Conosceremo le pro» prietà o qualità; ma dietro ad esse rimane la cosa inattingibile.
» E ogni pensato è così, e solo a questo patto pensato: perchè
» ogni pensato è cosa, e, in quanto tale, incommensurabile con lo
» spirito ». Falso: eppure c'è ancora qualche parte di verità, che per i fenomeni a noi non tutta è nota la natura. Ma prosegue:
« E pure, perchè impensabile, la cosa è pensata: la sua stessa
» impensabilità è pensiero. Non essa in se medesima è impensa-
» bile di là dalla sfera del nostro pensare; ma noi la pensiamo
» come impensabile: nella sua impensabilità essa è posta dal pen-
» siero; o meglio, in essa come impensabile si pone il pensiero ».

Per qual capriccio mai pensiamo che ci sia l'impensabile? Per darci noia, senza ragione.

Dobbiamo compatire i fisici o rallegrarci con essi? Compatirli, che si stanchino a cercare e a misurare una natura, che non esiste; rallegrarci, perchè sono creatori di quello che poi ci narrano e ci mostrano. Come poi facciano ad accordarsi, mentre il pensiero va da sè e sogna e crea, nè ha norma esterna e interna che lo regga, il Gentile lo dirà un'altra volta.

Coerentemente alla posta nullità dell'essere che sia fuor del pensiero, come lo spirito crea la natura e l'universo, e raccogliendo tutto in sè, ha una inscindibile unità, e distinguendo gli oggetti, ch'esso medesimo pone, crea la moltitudine, e così scioglie il problema degli universali, e così fa gl'individui, mettendoli con ciò stesso nello spazio e nel tempo, che altrimenti non hanno realtà; anche dicono i nuovi maestri doversi prender la storia come viva e in atto nel pensiero presente, e con la storia dei fatti quella dell'arte e quella della filosofia. Se si prendessero i fatti come avvenuti e passati, sarebbero cosa morta, e porterebbero la stessa assurdità che gl'idealisti pretendono d'aver dimostrato in un oggetto proposto al pensiero e non posto dal pensiero. Dunque no: come noi poniamo fuori di noi l'universo (oh perchè mai tanta illusione?) e lo distendiamo in tempo e spazio, così ci facciam presente lo svolgimento antico e in noi lo produciamo. Nei fatti, è pensiero di natura, di moralità, di progresso ideale; nelle arti, è pensiero estetico di rappresentazione, di bellezza, di lirico volo; nella filosofia, è perpetua creazione di verità, che viene innanzi verso il puro idealismo di B. Croce e di G. Gentile. Ora ci si è giunti: oh meraviglia!

Il nostro piccolo ingegno non arriva a capire come altri possa persistere in un sogno tanto audace e non sia disilluso dalle difficoltà che pur dee sentire, dalle stranezze che deve accumulare, dalla violenza che perpetuamente dee farsi.

Se è vero che le sostanze di natura non preesistono al mio pensiero, ma io le fingo, capisco che potrò pur fingere le età passate, e immaginarmi i libri e i lavori ammirati e quanto mi sembra portentoso d'arte e di scienza. Ma come faccio io a crear tutto questo? E perchè ammiro, se tutto mi è tanto spontaneo? E perchè

mi pare che sia fuor di me quello che in me stesso io produco? E perchè mi pare che sia d'altri quello che è mio? E perchè avviene che mi paia d'accordarmi con altri nell'esaltare Platone e Aristotele, Omero e Virgilio, Dante e Michelangelo? È vero che il Gentile si permette di distinguere la *Divina Commedia* da chi l'ha scritta e da chi la legge (*Teoria dello Spirito,* p. 13); ma dev'essere distinta solo nel pensiero che tutto fa, e dice infatti il maestro che la Comedia stessa *è da noi ed è in noi* (ivi). Non è meraviglia, dato che anche il mondo sia così. Ma non perciò abbiamo risposto alle interrogazioni or ora poste.

GUIDO MATTIUSSI S. I.

Nuove proposte
per lo studio dei manoscritti della Scolastica medioevale

Summarium. — I. Si reliquarum disciplinarum historia est redigenda, eo vel magis hoc praestandum est de philosophia et theologia, tum ob earumdem disciplinarum decus, tum ob huiusmodi historiae utilitatem. Haec autem historia rite nequit redigi nisi exploratis et discussis Scholasticorum scriptis nondum editis. — II. Indicantur et recensentur subsidia, quae ad hoc opus, haud facile, praeparandum requiruntur; nimirum colligenda et disponenda sunt ordine alphabetico « initia », quae dicuntur, summarum et commentariorum Petri Lombardi; recensenda sunt deinde haec commentaria, nec non quaestiones quodlibeticae et disputatae auctorum, quae in bibliothecis delitescunt; opus demum edendum continens titulos quaestionum, quae tractantur in commentariis, quodlibetis et quaestionibus disputatis supradictis, typis iam vulgatis, ut eosdem titulos ad manus habeant tum ii qui codices manuscriptos investigant, tum ii qui singula doctrinae capita enucleare student. — III. Explicatur qua potissimum via et ratione notiones palaeographicae expedite sint comparandae ut scripta Scholasticorum a XIII saeculo ad XV facile legantur. — IV. Indicatur quomodo illa tria scriptorum ineditorum genera exploranda, describenda, atque adornanda sint, ut ea, quae ad hanc redigendam historiam requiruntur, colligi possint. Recensentur demum quae hac in re iam praestita sunt, vel quae iam typis imprimuntur vel quae edenda parantur.

Una quarantina di anni fa si insistette energicamente sulla necessità di basare i lavori preparatori per una storia soddisfacente della Filosofia e Teologia scolastica del Medio Evo sopra uno studio accurato ed esteso dei manoscritti inediti, conservati nelle nostre biblioteche [1]. Una tale storia è per chiunque assegna alla Scola-

[1] F. Ehrle, *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura* nella *Zeitschrift für kath. Theologie*, VII (1883), 1-61.

Poco più tardi si pubblicò un altro lavoro, il quale è atto a mostrare la necessità dello studio per la Scolastica nuova dell'epoca del Concilio Tridentino, vedi F. Ehrle, *Die vatikanischen Handschriften der Salmanti-*

stica il posto, che le compete, non solo un dovere d'onore, ma anche un prezioso aiuto, del quale ogni serio cultore del pensiero scolastico non si può privare senza grandissimo suo danno. « Historia magistra vitae », vale tanto della vita politica e sociale, quanto della scientifica, sia nel suo complesso universale, sia di ciascun ramo. I periodi di lieto progresso e di triste decadenza, le loro cagioni ed indizi, sono pieni di preziosi ammaestramenti. Chi vorrebbe privarsi di essi?

Ricerche storiche di questo genere per il tempo di mezzo hanno, in confronto con quelle sull'antichità, e vantaggi e svantaggi. Se per il tempo di mezzo l'oggetto delle ricerche è più vicino ed accessibile, è però per esso il materiale delle ricerche senza paragone più esteso e complesso. La causa di questa abbondanza e di quella relativa scarsezza è a molti non tanto ovvia. L'antichità, almeno quella di maggiore cultura, l'antichità greco-romana, usò con preferenza per le produzioni letterarie come materia di scrittura il *papiro*, dunque una materia fragilissima, sensibilissima all'azione dell'umidità, ed esposta a tutti i pericoli del fuoco e dell'acqua. Quindi ciò che ci è conservato dei tesori letterari dell'antichità è una parte relativamente piccola, quella cioè che prima del rapido deperimento cagionato dal quotidiano uso e dalle altre calamità testè menzionate, fu trascritta in materie più resistenti e durevoli. Tale materiale fu la *pergamena* o membrana, l'uso della quale cominciò a poco a poco, come comunemente si asserisce, dal secolo 3° in poi; e più tardi nel secolo 8° la *carta* pervenuta agli Arabi dalla Cina per Samarkand e Bagdad e per mezzo di essi all'Occidente, carta egregiamente confezionata e perciò resistente. Questa ultima, essendo di minor costo, cominciò, principalmente nel secolo 14°, a sostituire la pergamena nell'uso quotidiano [1].

censer Theologen des sechzehnten Jahrhunderts (Von Vitoria bis Bañez). Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Scholastik nel *Katholik, Zeitschrift für kath. Wissenschaft u. kirchl. Leben*, LII (1884), 495-522, 632-654; LIII (1885), 85-107, 161-183, 405-424, 503-522.

[1] Le nozioni ovvie vedi C. Paoli, *Programma scolastico di Paleografia latina: II. Materie scrittorie.* Firenze, 1894, pp. 30 ss., 39 ss., 49; W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*³. Leipzig, 1896, pp. 96 ss., 113 ss., 139 ss.; M. Prou, *Manuel de paléographie*³. Paris, 1910, pp. 163-181; E. M. Thompson, *Handbook of greek and latin Palaeography*³. London, 1906, pp. 27-48.

Usandosi dunque nell'età della nascente, adulta e decadente Scolastica, dal secolo 12° al 16°, esclusivamente materie di scrittura durevoli, si spiega facilmente, come di questa letteratura ci sia stata conservata una massa così rilevante, che soltanto una parte relativamente scarsa ha trovato una diffusione più larga per la stampa; benchè a questo difetto di diffusione abbia senza dubbio contribuito anche il gusto letterario grandemente cambiato dai novatori del secolo 16°.

La massa delle opere inedite, appartenenti alla Scolastica, è dunque, in confronto colla parte resa più accessibile per la stampa, così eccessiva, che una storia della Scolastica, basata unicamente sul materiale stampato, sarebbe di necessità di poco e molto effimero valore. Di ciò abbiamo un esempio nella storia dell'antica scuola Francescana [1]. Di essa avevamo fino a pochi anni fa, per il periodo da Alessandro de Hales a Giovanni Duns Scoto, nelle stampe quattro autori: Alessandro de Hales, S. Bonaventura, Riccardus de Mediavilla e Giovanni Duns Scoto, mentre per lo stesso periodo dormono inediti fra i manoscritti non meno di quasi venti altri [2]. È ben vero che non di tutti questi autori abbiamo voluminosi scritti, ma nondimeno sufficienti per fissare la loro individualità. È evidente, che per dimostrare lo sviluppo, che condusse dalla ricca raccolta di materiali patristici e della ancor poco progredita penetrazione specolativa del Hales alla forma pienamente scolastica di S. Bonaventura, e dalla specolazione prevalentemente Augustiniana del Dottore serafico alla pienamente aristotelica dello Scoto, non bastano alcuni estratti dei quattro autori stampati, nè alcune frasi generali o combinazioni fantastiche, se i manoscritti offrono la possibilità di seguire passo passo le tappe dello sviluppo, la sua direzione e di vedere le forze trasformatrici all'opera.

Prima di parlare con cognizione sufficiente di questo progressivo sviluppo, i quasi venti autori inediti devono essere esaminati a qualunque costo, se vogliamo dare alla Scolastica, e quindi alla Filosofia e Teologia medievale, una storia degna di essa, e non

[1] EHRLE, *Das Studium der Hss.*, *l. c.*, pp. 39-48.

[2] Agli autori riferiti *l. c.*, pp. 40, 41 sono ancora da aggiungere altri otto incirca. Il numero preciso non si può stabilire, essendo la data di parecchi autori approssimativa.

inferiore alle storie, delle quali già godono altre scienze o alle quali si lavora al presente. Se si può indagare la medicina, l'astronomia greca e latina inedita, cosa può dispensare i filosofi ed i teologi dal fare lo stesso nel loro campo?

Senza dubbio la dispersione dei manoscritti in questione per le biblioteche, talvolta poco accessibili, d'Italia, Francia, Germania, Inghilterra rende le ricerche faticose, penose e dispendiose; ma se i Medici, gli Astronomi [1] ed i rappresentanti di altre discipline trovano il coraggio e l'energia richiesta, i cultori della Scolastica non potranno indietreggiare. Inoltre le sopra accennate difficoltà sono state negli ultimi decenni considerevolmente diminuite, primo per la sempre crescente generosità, colla quale le autorità accordano l'invio dei manoscritti alle Biblioteche pubbliche del luogo di soggiorno degli studiosi; e molto di più per la grande facilità, colla quale le Biblioteche impedite nel prestito dei manoscritti ammettono e favoriscono l'uso delle fotografie cosidette bianco-nere. Queste, ottenute con modicissima spesa, rimpiazzano in gran parte lo studio dei manoscritti stessi, mettendoli persino, per così dire, sul tavolino dello studioso a sua continua disposizione, risparmiando loro le spese rilevantissime dei viaggi e del soggiorno negli alberghi.

Tuttavia, malgrado tutte queste facilitazioni, un viaggio esteso di esplorazione rimane indispensabile per riesaminare e completare nei più importanti depositi di manoscritti scolastici le indicazioni dei cataloghi stampati. Questi, per lo più compilati da scienziati poco versati nella Scolastica, rare volte offrono una descrizione sufficiente. Inoltre dovrà questa esplorazione rovistare le Biblioteche, che non hanno ancora reso accessibile per la stampa i loro catalogi.

* * *

Per facilitare questo viaggio si è detto, e mi sembra con buone ragioni, che l'esplorazione può essere ristretta ai manoscritti inediti di *tre classi*, cioè ai *Commenti alle Sentenze* del Lombardo, ai *Quolibeta* ed alle « *Quaestiones disputatae* » o « ordinariae ». I

[1] Cf. H. Diels, *Die Handschriften der antiken Aerzte. Griechische Abteilung* (Aus den Abhandlungen der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften, 1905, 1906). Berlin, 1906; *Catalogus codicum astrologicorum graecorum*. Bruxellis, 1898-1911, 8 vol.

due primi libri delle Sentenze contengono importanti materie filosofiche. Anche le altre due classi, frutti delle ufficiali dispute universitarie o scolastiche, offrono non di rado sufficienti questioni filosofiche per rilevare la distribuzione delle scuole, la loro fisionomia ed il loro sviluppo. Però non vi è dubbio che oltre l'esplorazione di queste tre classi prevalentemente teologiche, ne rimarrà indispensabile una seconda, poco meno estesa, per raccogliere i Commenti ad Aristotele e gli altri libri di testo e somme o manuali usati nella Facoltà filosofica degli « Artistae », la quale, che io sappia, fino al presente da nessuna parte è stata intrapresa [1].

Quando quarant'anni fa intrapresi la ricerca delle tre classi di manoscritti scolastici, m'imaginai di poter senza troppa dilazione incominciare la pubblicazione di una scelta degli autori più importanti e mi misi a copiarne alcuni della Scuola Francescana. Ma presto diverse difficoltà mi costrinsero a modificare notevolmente il programma del lavoro.

Prima di tutto mi sono presto accorto che nell'esplorazione delle biblioteche lo schema della descrizione dei manoscritti non era abbastanza definito e comprensivo. La totalità delle esigenze di un tale schema l'insegna soltanto l'esperienza ed il progresso del lavoro stesso, benchè una parte ne possa e debba essere fissata fin dal principio.

Inoltre ravvisai ben presto, che rare volte un solo manoscritto è atto a fornire un testo sufficientemente corretto per lo studio. Di regola quanto più calligrafica è la scrittura d'un codice, tanto più scorretto è il testo. I dotti sono raramente calligrafi ed i calligrafi raramente dotti [2].

Di più esiste fra codice e codice una sensibilissima differenza anche nella scrittura materiale, nella disposizione e rubricazione

[1] La letteratura logica stampata ha raccolto con grande diligenza, malgrado il suo sovrano disprezzo della Scolastica, C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*. Leipzig, 1855-1870, 4 vol. Di alcuni autori inediti da qualche notizia B. Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique*[2]. Paris, 1872-1880, 3 vol., però i suoi apprezzamenti sono per lo più sbagliati; F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Parte 2ª: M. Baumgartner. *Die mittlere oder die patristische u. scholastische Zeit*[10]. Berlin, 1915; M. de Wulf. *Histoire de la Philosophie medièvale*[4]. Louvain, 1912.

[2] Vi sono eccezioni anche nei secoli in questione; basterà nominare Petrarca, Coluccio Salutati. Dei nostri grandi scolastici pochi autografi ci sono

del testo. Vi sono codici, specie certi codici di conventi poveri di Germania della fine del secolo 14° e del 15°, nei quali il testo scritto male scorre sulla carta ruvida, stretto e pieno zeppo di abbreviazioni per economizzare lo spazio e la carta, senza « parafi », senza « rubri », titoli o altre distinzioni che emergono nel mare magno. Chi deve estrarre da tali scritti gli elementi opportuni per la storia letteraria, cioè le citazioni, le opinioni tipiche, le osservazioni polemiche, dovrà armarsi di pazienza eroica; inoltre avrà ampia occasione di imparare a stimare ed a ricercare per questo lavoro codici scritti con cura col testo ben disposto, spartito dai « parafi » e da titoli ben visibili, con note marginali utili ad indovinare i tanti enigmi del testo, cioè i « quidam », « alia opinio », « alii dicunt » e simili; in somma ricercherà codici, nei quali il lettore può orientarsi in un batter d'occhio.

Mi accorsi anche, che di regola l'esame soltanto d'un numero di manoscritti d'una opera può mostrarci, se l'opera è stata « *edita* » dall'autore, cioè da lui definitivamente redatta e consegnata ai librari professionisti o ai copisti privati per essere divulgata; o se è soltanto « *riportata* », cioè un testo scritto da uno scolare diligente con una specie di tachigrafia e dopo ricopiato in pulito per uso proprio o per incarico di alcuno o per metterlo in commercio. Se confrontando due copie d'una stessa opera, mi accorgo, che vi sono differenze rilevanti, se passi, sentenze intere mancano o sono aggiunte, vi è ragione di pensare, che l'opera sia un « riportato » e non un testo « edito », differenza essenzialissima per l'apprezzamento e l'uso da farsi dell'opera.

Dopo parecchie esperienze di questo genere, mi limitai al seguente piano di lavoro, il quale fu già da alcuni colleghi approvato ed adottato. Sembra per adesso opportuno di contentarsi a pubblicare delle opere inedite per lo più soltanto gli elenchi delle questioni proposte e « determinate », cioè decise o svolte.

L'insieme di questi elenchi ci permetterà di scegliere, con sufficiente e comprensiva conoscenza del materiale a nostra disposizione, quelle opere inedite, che prima delle altre sembrano doversi

conservati e conosciuti. Giudicando secondo essi nè il B. Alberto, nè S. Tommaso, nè Matteo di Aquasparta, nè Gerardo di Abbeville possono essere qualificati calligrafi. Cfr. EHRLE, *Das Studium der Hss.*, *l. c.*, pp. 21 ss.

pubblicare integralmente. Con ciò sarà eliminato da questa scelta il cieco arbitrio ed il caso, che troppe volte lo hanno retto. Lo stesso vale per la scelta di temi opportuni per studi speciali e per monografie. Anche per essa gli elenchi indicheranno, a chi vuol rintracciare l'origine, lo sviluppo e la storia intera di punti dottrinali speciali, di opinioni o sistemi, i manoscritti anzi i fogli dei manoscritti, nei quali si trova materiale per le loro indagini, di maniera che essi potranno in molti casi, o rendersi accessibili i manoscritti o procurarsi copie o fotografie dei fogli relativi.

Si potrebbe essere inclinati a proporre, che alle questioni siano aggiunte con poche parole, prese possibilmente dai testi stessi, le risposte, date dagli autori. Ho tentato per qualche tempo questo sistema, però mi sono ben presto accorto, che in alcune questioni le aggiunte suddette non difficolterebbero troppo il lavoro, cioè quando la risposta è semplice e recisa; ma che in molte questioni le risposte, precisate da restrizioni e spiegazioni, impaccerebbero e rallenterebbero troppo il progresso del lavoro, e quindi quella prima informazione sul materiale inedito tanto necessaria. Senza voler minimamente pregiudicare al tanto desiderabile slancio dell'idealismo, sarà forse permesso qui ricordare l'assioma: « l'ottimo è il nemico del buono ».

Dall'altra parte sarebbe molto desiderabile, che i nostri lavori sulla storia della Scolastica siano provveduti e facilitati, come i lavori analogi su altre discipline, da certi *sussidi* o *ferri di bottega* quasi indispensabili. Basta qui ricordare la serie di volumi, lavori di molta lena, per le quali i Bollandisti hanno creduto dover riformare e rinnovare l'opera dei loro antenati. Così per es. nel caso nostro le ricerche dei manoscritti nelle biblioteche sono resi molto difficili per il numero stragrande dei manoscritti senza nome dell'autore e senza titolo; quindi per queste ricerche speciali aiuti sembrano richiesti.

Come è stato dimostrato già nel 1883, parlando delle due biblioteche francescane di Todi ed Assisi [1], questa anonimia proviene in gran parte dall'inconsiderato cambiamento delle legature

[1] Ehrle, *Das Studium der Hss.*, *l. c.*, p. 24 ss.

originali, nelle quali, sia sulle copertine stesse, sia sui fogli di risguardo loro annesse, erano iscritti i titoli delle opere, i nomi degli autori e le segnature dei codici; in parte proviene anche dalla perdita degli antichi cataloghi, dove i titoli ed autori, al presente ignoti, erano registrati. Per indagini e studi di questo genere le suddette due biblioteche si prestano a meraviglia, essendo in esse rimasta conservata presso a poco la totalità dei manoscritti raccolti in questi due Studi Generali dell'Ordine, nel secolo 13° e 14°. Inoltre ivi quasi tutti i manoscritti hanno ancora le loro vecchie legature; finalmente vi si trovano anche i cataloghi compilati nel secolo 14°. Del resto non si può negare, che l'anonimia di alcuni manoscritti e di parecchie questioni in essi contenuto sia talvolta di abbastanza antica data ed indipendente dalle tre cagioni testè indicate.

Lo stragrande numero di codici anonimi da esaminare, per rintracciare i loro autori, ci suggerisce in primo luogo l'opportunità della compilazione di *indici alfabetici degli « Incipit »*, cioè delle prime parole individuali degli scritti in questione, e degli « Explicit », cioè delle ultime parole. La compilazione di tali indici per le « Somme » teologiche e per i commenti alle Sentenze del Lombardo è relativamente facile, per il caso che questi scritti abbiano avuto e abbiano conservato i loro prologi, per lo più comincianti con un testo scelto dalla S. Scrittura. Un tal indice per le « Somme » ed i commenti stampati e per un numero rilevante di tali opere ancora inedite e talvolta anonime è già in preparazione. S'intende che la prima edizione dovrà mediante la desiderabile e sperabile collaborazione degli interessati a poco a poco essere completata.

Più lunga e difficile sarà la compilazione di sussidi e *registri* di questo genere per i numerosi *commenti* delle Sentenze, *mancanti di prologi*, poi principalmente di quei per i *quodlibeta* e le *« quaestiones disputatae »*. Pare che per esse non vi sia altra via, che di registrare le tre prime e le tre ultime questioni trattate nei suddetti tre generi di scritti. In questi registri le ricerche saranno senza dubbio più lunghe e fastidiose, dovendo le questioni essere registrate senza ordine alfabetico, nella maniera suddetta, scritto per scritto ed autore per autore. Nondimeno anche essi facilite-

ranno notabilmente il lavoro, principalmente per il fatto, che il compilatore nel corso del suo lavoro rintraccerà di necessità gli autori di moltissimi scritti anonimi e la identità del contenuto di numerosi codici.

Queste due proposte hanno per base l'esperienza, che in moltissimi casi gli scritti in una biblioteca anonimi, presentano in altre biblioteche o in altri codici i nomi degli autori.

La compilazione del secondo catalogo potrebbe con gran profitto essere preceduta dalla pubblicazione d'un volume, che dovrebbe contenere tutte le questioni quodlibetiche e disputate degli autori già stampati. Un tal volume, provveduto d'un accurato indice secondo le materie trattate, agevolerebbe di molto la compilazione dell'indice delle questioni inedite, rendendo speditissima la identificazione e la eliminazione delle questioni già stampate. Inoltre sarebbe anche un apprezzato istrumento del mestiere sulla scrivania d'ogni studioso della Scolastica, essendo adattissimo a risparmiare loro ricerche fastidiose in un numero di volumi grossi in folio nelle grandi biblioteche per rintracciare le questioni stampate su una data materia.

In fine non occorre insistere sull'aiuto, che questi sussidi darebbero anche ai bibliotecari per facilitare e migliorare senza grande fatica la compilazione dei cataloghi dei manoscritti scolastici non di rado molto deficiente.

Un qualche surrogato per questi indici presenterà il catalogo dei codici scolastici della Biblioteca Vaticana, che Mgr Pelzer ha compilato colla sua ben nota esattezza ed erudizione e tiene già in corso di stampa. Il suo primo volume conterrà i codici Vaticani. Un altro volume farà seguito con i codici Vaticani Borghesiani dell'antica biblioteca papale d'Avignone, specialmente ricca di codici scolastici e canonistici del secolo 13° e 14°.

Un ulteriore indice sta compilandosi, il quale registrerà tutti gli autori, dei quali ci sono ancora conservati scritti inediti delle tre classi menzionate sopra ed indicherà i loro manoscritti e le biblioteche, nelle quali stanno ancora adesso alla nostra disposizione. Sarà dunque un lavoro, che corrisponde a quello del Diels per i medici greci. In tutti e due i campi gli stessi bisogni richiedono gli stessi lavori preparatori. Anche questo indice sarà

da principio imperfetto e esigerà una collaborazione internazionale per essere a poco a poco completato con contribuzioni pubblicate nelle riviste più accessibili al collaboratore. Queste contribuzioni potranno poi essere raccolte in un supplemento da aggiungere al volume già pubblicato.

* * *

Da una collaborazione all'impresa qui abbozzata, tendente ad una storia della Scolastica, non dovrebbero astenersi neanche quei filosofi e teologi, ai quali mancano ancora pel momento le perequisite *nozioni paleografiche*. S'intende da sè, che la via maestra per procurarsi queste nozioni sarà sempre un corso regolare di paleografia con esercizi pratici in un seminario universitario relativo. Però come a non pochi teologi pronti a collaborare questa via è chiusa, sarà opportuno indicare un espediente. Come l'esperienza fatta nella scuola del Magistero dell'Università Gregoriana nell'anno 1920-21 mi ha mostrato, poche settimane di serio sforzo ed esercizio bastano per poter incominciare a copiare un manoscritto scolastico, ed uno o due mesi per poterlo fare correntemente e con sufficiente correttezza. Però a ciò occorrono *due avvertenze*. *Primo* si limiti fin dal principio lo studio della paleografia a ciò che serve per la Scolastica. Quindi si percorrano in uno dei manuali di paleografia le sezioni sulla scrittura capitale, unciale e corsiva, inoltre quella sulle scritture nazionali, senza fermarvisi di proposito. Lo stesso vale dell'esame delle tavole riferentisi a queste scritture. Per lo scopo nostro è richiesto uno studio più accurato soltanto per la scrittura cosidetta gotica e dell'umanistica dal 1200 al 1500.

Per la gotica — che si potrebbe anche in qualche maniera dire scolastica o universitaria, essendo essa nata colle università, originata da esse ed accomodata ai loro usi e bisogni — si trova per lo più poco nei manuali, benchè sia la più abbreviata e quindi sotto questo rispetto la più difficile. Di più essendo le abbreviazioni intimamente connesse colla terminologia propria di ciascuna scienza, le abbreviazioni corrispondenti a queste terminologie differenziano in una certa misura la scrittura gotica degli scolastici da quella dei medici o giuristi, ecc. Di questa circostanza e di-

versità si è per la prima volta tenuto conto più distinto negli « Specimina codicum latinorum Vaticanorum » destinati alle Scuole del Magistero ed ai Seminari universitari dando alcune tavole colla loro trascrizione per ciascuna di queste scienze e fra esse anche per la Filosofia e Teologia scolastica [1].

La *seconda avvertenza* è che dopo questo rapido sguardo dato alle scritture più antiche, lo studioso si metta, non a leggere, ma a copiare un manoscritto di un autore scolastico, sia un commento alle Sentenze. o siano questioni: preferibilmente di un autore stampato (per ragioni da riferirsi subito). In mancanza d'un manoscritto, l'esercizio si potrebbe fare, copiando un autore scolastico stampato fra gli incunaboli (prima del 1500) o in una di quelle stampe gotiche, dei primi decenni del secolo 16°, che riproducono non di rado quasi tutte le abbreviazioni dei manoscritti. Nella copia si lascino le lacune opportune per tutte le parole al primo tentativo rimaste indecifrabili. Dopo che si è continuata questa copiatura, per alcuni giorni, si ritorni al principio di essa, per tentare a colmare le lacune lasciate nei primi tentativi. Questo duplice lavoro di progredire e di correggere e colmare la copia si alterni per qualche tempo, facendo di tempo in tempo rivedere la copia da una persona competente o confrontando e correggendola coll'aiuto del testo stampato, avendo opportunamente scelto un autore, che si ha alla mano e manoscritto e stampato.

S'intende che prima di incominciare la copiatura converrà farsi spiegare le abbreviazioni più frequenti ed affini fra loro o di ricercarle nei dizionari delle Abbreviature del Capelli, Prou, Chassant o dell'opera monumentale del Walther [2]. Per esempio le sigle per

[1] EHRLE-LIEBART. fasc. 3 di I. LIETZMANN, *Tabulae in usum scholarum*, Bonnae, Oxonii, Romae, 1912, tabb. 40-44.

[2] A. CAPPELLI, *Lexicon abbreviaturarum* [2], Milano, 1912; Leipzig, 1901; M. PROU, *Manuel de Paléographie* [2], Paris, 1892; A. CHASSANT, *Dictionnaire des Abbréviations latines et françaises* [5], Paris, 1884; I. L. WALTHER, *Lexicon diplomaticum abbreviationes syllabarum et vocum in diplomatibus et codicibus a saec. VIII ad XVI usque occurrentes exponens* [2], Ulmae, 1756.

La più recente e completa lista di tutta la letteratura su questa materia vedi in L. SCHIAPARELLI, *La scrittura latina nell'età romana*, Como, 1921, pp. 176-207, dove, p. 176, anche altri elenchi sono indicati; cfr. CAPPELLI, *l. c.*, pp. 536-548.

pro, *prae*, *per*, per *quando*, *quin*, *quoniam*, *quum* e simili. Del resto non saranno troppo rare le abbreviazioni scolastiche che si cercheranno invano in questi dizionari, essendo stati poco studiati dai paleografi i manoscritti scolastici colla loro terminologia speciale.

La procedura, qui sopra raccomandata per la prima copiatura di manoscritti, si basa sulla esperienza, che nel progresso del copiare diverse abbreviature ritorneranno non di rado in un tal contesto, che l'interpretazione si presenterà quasi da sè. Però qui si deve evitare con speciale cura un difetto, il quale è tipico dei primi tentativi a leggere o copiare un manoscritto antico, cioè di indovinare più tosto la parola abbreviata, che di leggerla, un abuso che espone il copista a sbagli e combinazioni assai ridicoli. Non vi è dubbio che la lettura vien facilitata da un certo dono di combinare; ma si deve sempre tenere in mente, che non si tratta di trovare ciò che l'autore o il copista nel passo in questione doveva e forse anche voleva scrivere, ma ciò che di fatto ha scritto. Quindi ogni combinazione, che si presenta per l'interpretazione d'una abbreviatura, deve subito essere esaminata alla stregua delle regole paleografiche, le quali solo decidono su ciò che di fatto è scritto.

Per l'interpretazione di abbreviature eccezionalmente difficili si tenga per regola, di non ostinarsi troppo a lungo alla prima difficoltà incontratavi, ma più tosto di tornare all'assalto parecchie volte, però in una distanza di uno o di un altro giorno, quando la combinazione presentatasi al tentativo precedente è già svanita e dimenticata, e quindi la mente aperta per nuove combinazioni. Talvolta al secondo o terzo tentativo la parola cercata con tanto impegno si presenta al primo momento quasi da sè alla mente fresca e sgombra.

Inoltre si noti, che astrazione fatta dai manoscritti usciti dagli scrittori di professione ed ufficiali, quasi ogni nuovo codice presenta al principio un po' di difficoltà, a causa di alcune particolarità, principalmente in certe minute, ma frequenti abbreviature, e quindi richiede un po' di esercizio e di tempo per poter essere letto speditamente.

Una pratica più lunga è richiesta per poter datare i manoscritti dal solo tipo della loro scrittura. Si astenga dalla pretesa

di poter e voler datarli fin dentro lo spazio di 30 a 40 anni, eccetto casi singolari. Si può determinare il secolo, anzi spesso si può aggiungere che sembra scritto alla metà o più tosto al principio che alla fine o viceversa. Però dall'avvertenza data poco prima segue, che è malagevole assegnare il suo secolo a codici scritti negli ultimi o nei primi decenni d'un secolo. In questi casi conviene contentarsi ad ascriverlo al secolo per es. 13° 14°, o al secolo 14° 15°: tre secoli nei quali i tipi successivi della scrittura passano per una serie di sfumature percettibili soltanto ad una distanza da un secolo all'altro.

Se la datazione ha una certa importanza per questioni letterarie, occorre procurarsi il parere di paleografi di lungo e continuo esercizio nel datare i manoscritti dei secoli in questione, come sono nelle grandi biblioteche i compilatori di catalogi di codici per la stampa; usando la cautela di presentare il codice a ciascun perito senza prevenirlo dell'opinione formatasi da altri o dall'interessato stesso. Se tutti e due o tre i periti indipendentemente convengono sullo stesso secolo, la datazione offre una forte garanzia.

Del resto, ripeto, questa digressione paleografica è destinata in primo luogo a quegli studiosi, i quali preparati per la collaborazione alla storia della Scolastica, non hanno l'agio di seguire un corso regolare di paleografia.

* * *

Lo scopo pratico del detto fin qui ed il da farsi al presente in questa materia è di trovare un numero di collaboratori, possibilmente di diverse nazionalità, sufficientemente in possesso della Filosofia e Teologia scolastica ed inoltre in qualche maniera propensi e disposti a studi positivi e storici, richiesti dalla ricerca ed esplorazione del materiale inedito per una storia della Scolastica.

La scelta dei temi e dei materiali, degli autori e dei manoscritti da esplorare e da studiare è larga e svariatissima. Vi sono autori da esaminarsi con soltanto venti o trenta questioni, ma vi sono anche altri con un grosso volume in foglio di un commento

al Lombardo. Vi è dunque materia per lavori più ristretti e per lavori ponderosi di maggior fatica e mole. A nostra disposizione vi sono autori, dei quali ci sono conservati molti manoscritti, dei quali forse tutti sono da consultarsi; mentre per altri non pochi autori ve ne è un solo, ciò che ci libera da lunghi confronti di manoscritti, ma rende invece la composizione d'un testo intelligibile talvolta malagevole. Inoltre possiamo scegliere fra autori di tutti gli ordini mendicanti, dei Cisterciensi, del Clero secolare e fra alcuni Benedettini. Poi stanno a nostra disposizione autori di diversi paesi: d'Italia, Francia, Inghilterra, Germania ed alcuni pochi Spagnuoli.

Il più grande numero di manoscritti scolastici credo che ci ha conservato l'Italia, segue la Francia, l'Inghilterra, la Germania, il Belgio, la Polonia, la Boemia. È difficile spiegare la scarsezza di tali manoscritti nella Spagna. Sembra che le guerre Napoleoniche ne abbiano distrutti molti conservati nei conventi delle città. Ci sono conservate le biblioteche capitolari e quelle di alcune abbazie benedettine, ambedue di regola povere per la Scolastica [1]. In fine alla formazione della Escurialese del secolo 16° e di quella della « Academia Reale per la historia » nel secolo 19° presiedevano eruditi poco interessati nella Scolastica [2]. Quindi tutti e due gli istituti ne sono relativamente poveri.

Come fu detto sopra (p. 200 ss.), dobbiamo al più presto procurarci una conoscenza complessiva del materiale inedito, che sta ancora al presente a nostra disposizione per una storia esauriente della Scolastica. Laonde sarà forse opportuno dare qui un'idea più completa e dettagliata delle monografie da compilarsi da un gran numero di collaboratori per procurarci questa conoscenza.

L'elenco delle questioni contenute nello scritto da studiarsi e da farsi conoscere, formerà senza dubbio la parte centrale ed essenziale di ciascuna monografia. Ad ogni questione sia aggiunta l'indicazione esatta del foglio di ogni manoscritto (se non sono troppo

[1] Cfr. F. EHRLE, *Historia bibliothecae Rom. Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, Romae, I (1890), 747 ss.

[2] F. EHRLE, *Martin de Alpartil's Chronica actitatorum temporibus domini Benedicti XIII* (Quellen u. Forschungen der Görres-Gesellschaft, vol. 12), Paderborn, I (1906), p. XIV.

numerosi), nel quale la questione ci è conservata. Ad uno studioso sarà più vicino e più accessibile uno dei manoscritti indicati, ad un altro un altro.

Inoltre di regola generale le questioni non si dovranno raggruppare artificialmente secondo le materie che trattano; si propongano piuttosto nell'ordine più primitivo e nella forme o dicitura più originale e completa. Le questioni letterarie, come la paternità dello scritto e di ciascuna questione, la forma e destinazione originale di esse, non si possono più indagare, se non difficilmente ed in modo incompleto, se la disposizione e distribuzione storica delle questioni contenuta in ciascun manoscritto e con ciò tanti altri indizi ed « imponderabilia » sono sacrificati ad interessi secondari, facili a tutelarsi in altra maniera.

Chi pubblica le liste in questione, deve non di rado arrischiare di farsi più tardi dimostrare dai colléghi, che tale e tale questione ha forse o ha sicuramente un'altra paternità. Nei manoscritti talvolta complessivi di questioni esse sono attribuite da una mano antica ad un solo autore, mentre indagini ulteriori mostrano, che sono da distribuirsi fra diversi autori. In epoche poco posteriori agli autori in questione, gli studiosi non si curavano più tanto degli autori e dei loro diritti di paternità, che delle materie trattate e facenti al momento l'oggetto dei loro studi, mettendo per nuovi aggruppamenti da parte gli interessi delle ricerche storiche.

A queste riflessioni e consigli lo scrivente è stato spinto anche dalla sua propria esperienza. Egli aveva, sedotto da un antico titolo ed altre circostanze attribuito al Domenicano Tommaso Sutton, un complesso di 49 questioni contenuto in un manoscritto di Troyes (Clairvaux). Però ben presto è stato gentilmente avvisato da Mgr Pelzer, che due gruppi di 5 e di 9 questioni erano già state stampate col nome dell'Herveus. Fu similmente Mgr. Pelzer, il quale aveva tempo fa dimostrato che il quodlibeto XI stampato sotto il nome del Herveus si trovava nei manoscritti come quodlibet III e IV di Godifredo di Fontaine. Non vi è dubbio, che il grosso complesso di « quaestiones disputatae » (tractatus) e di « quodlibeta » di questo importantissimo autore della scuola di S. Tommaso, pubblicato a Venezia nel 1513, in un volume rarissimo nel commercio antiquario, ha bisogno di essere attentamente riesaminato alla

stregua dei manoscritti e degli antichi elenchi bibliografici come lo fecero al loro tempo Quétif-Echard [1]. Nondimeno il fatto merita seria attenzione.

Per queste considerazioni avrebbero forse alcuni ricercatori preferito di vedere le questioni interessantissime del cardinale Aquasparta pubblicate secondo l'ordine dei diversi manoscritti, per poter ponderare con più agio le ragioni, che attribuiscono ciascun gruppo al suddetto cardinale. Preferendo questa distribuzione, si poteva per indici, disposti secondo le materie discusse, soddisfare agli interessi dell'uso pratico. Però può essere, che gli eredi dei PP. Fedele a Fanna ed J. Jeiler abbiano, per i materiali raccolti da loro, una cognizione così comprensiva di tutti i codici in questione, che possono credere tutte le questioni di paternità etc. definitivamente risolute e che di ciò daranno alla fine della pubblicazione colla minuta descrizione dei manoscritti in questione prove pienissime.

L'*altro compito* delle monografie proposte ha per oggetto la compilazione di *introduzioni* sostanziali agli elenchi testè discussi. Queste introduzioni sono senza dubbio lavori di più alta levatura. Essi si comporranno di *due parti*. La materia della prima è in gran parte da derivare dai fonti storici generali, mentre quella della seconda si dovrà cavare da uno studio attento dello scritto inedito da farsi conoscere.

La *prima* parte conterrà: *a*) Una biografia esatta dell'autore, la quale distinguerà accuratamente le date ed informazioni di prima mano dai racconti della tradizione posteriore e mediata.

b) Una bibliografia al possibile completa: l'elenco degli scritti tanto editi che inediti; per gli inediti coll'indicazione precisa dei fogli da essi occupati nei manoscritti.

c) La descrizione dettagliata dei codici conosciuti dell'opera in questione, che indichi la materia su cui è scritta, il numero dei fogli, la misura di essi in millimetri, l'età, il contenuto coll'indicazione dei fogli occupati da ciascuna parte, l'origine e provenienza del codice.

d) In fine per una comparazione rapida dei diversi manoscritti accessibili all'autore si raccolga, principalmente per i commenti

[1] *SS. Ord. Praed.*, I, 534 ss.

alle Sentenze, il materiale atto per risolvere la questione importantissima, per valutare con equità tanto lo scritto quanto il suo autore, se abbiamo da fare con una opera « edita » o con una soltanto « reportata ». I criteri per questo esame decisivi li abbiamo esposti sopra (p. 202 s.).

A raccogliere il materiale per la *seconda* parte, occorre che lo studioso, colla penna in mano, percorra attentamente tutto lo scritto. Nello scegliere il manoscritto da usarsi per questo studio, si tenga non soltanto conto del codice più antico e corretto, ma anche di quello o di quelli, che per una rubricazione esatta ed annotazioni marginali abbondanti ed istruttive rendono il comprendimento e la penetrazione del contenuto più spedito e facile [1].

Nello studio stesso si rilevino: *a*) Le citazioni tanto esplicite che implicite, cioè anche l'uso fatto di altri autori, senza farne menzione alcuna. Si tenga qui conto della libertà concessa o almeno tollerata in quei tempi di approfittarsi degli scritti d'altri, non essendo tanto raro che si trovino questioni levate di peso da scritti altrui.

b) In connessione con questo primo punto sono da raccogliere e da indicare con citazioni precise i passi opportuni a mostrarci la scuola o tendenza dottrinale, che l'autore segue, sia con sequela stretta e legata sia con più larga; la sua individualità letteraria: la sua franchezza o moderazione, il suo conservantismo o la sua modernità sana o smoderata.

c) Si indaghi ed indichi con speciale cura la distribuzione delle singole parti usata in ciascuna questione e la terminologia didattica colla quale le parti vengono introdotte. Da alcuni autori questi due elementi sono mantenuti con inalterabile costanza; altri autori alternano secondo la materia trattata due o tre forme. Talvolta troviamo primo la questione da discutersi col suo: « Quaeritur utrum ». Seguono alcune ragioni contrarie alla sentenza che difenderà l'autore, col loro: « Videtur quod sic » o « Arguo quod non ». Poi troviamo alcuni argomenti in favore dell'autore, proposti colle parole: « Contra est », « Ad oppositum ». Segue la risposta dell'autore: « Solutio », « Responsio », « Respondeo dicendum

[1] Cfr. qui sopra, p. 203.

quod », « Pro decisione ». In fine abbiamo la soluzione delle obbiezioni proposte: « Ad primum » etc. Questa fisionomia letteraria e fraseologia tipica è un criterio interno di rilevante efficacia per risolvere questioni intricate di paternità e per fissare i confini delle diverse proprietà letterarie.

d) Sarà anche utile di estrarre tutti gli elementi opportuni per illustrare le tendenze dottrinali e letterarie dell'epoca, sia degli autori sia delle scuole, gli usi, le istituzioni statutarie dell'università e delle facoltà, l'organizzazione del corso ufficiale degli studi e delle dispute della loro relazione scritta.

Monografie con questo contenuto basteranno con i suddetti elenchi delle questioni per darci una prima abbastanza copiosa informazione. Esse saranno forse per alcuni autori sufficienti anche per l'avvenire. Per altri autori però apparirà la necessità d'una ulteriore, forse anche integrale pubblicazione dei testi inediti. In ogni maniera tali pubblicazioni di regola non si potranno tentare senza una informazione, come quella suggerita qui. Per questi autori le monografie, e massimamente gli elenchi, saranno di valore effimero, ma nondimeno indispensabili.

Sarebbe senza dubbio molto desiderabile, che le monografie, per lo più lavori di mediocre mole, fossero riunite in una pubblicazione periodica ovvero in una collezione: ma al presente per molte ragioni ciò non sarà attuabile. Quindi basta che i lavori trovino nei diversi paesi ospitalità nelle riviste affini di Filosofia o Teologia. Ciò non sarà difficile. Poichè, contenendo le monografie testi inediti, esse danno le prime ed uniche informazioni su scrittori fin al presente quasi sconosciuti. Laonde chiunque nel seguito dovrà informarsi sull'autore, sarà costretto a ricorrere a questa rivista ed al suo articolo; una circostanza. che gli editori delle riviste sapranno apprezzare. Anche per i collaboratori delle monografie la produzione di testi sconosciuti sarà una attrattiva atta a convincerli, che faranno un lavoro di utilità universale e durevole.

Di fatto questi lavori sono i primi passi per risolvere problemi di rilevante interesse, come la genesi delle grandi novità di S. Tommaso, l'origine e lo sviluppo dell'Aristotelismo scolastico, i fattori che condussero dall'Augustinismo di S. Bonaventura, Gerardo di Abbeville e Enrico di Gandavo a Scoto e da lui al nomi-

nalismo dell'Ockham, la differenza fra la Filosofia « teologica » degli studi conventuali e la Filosofia universitaria degli « Artisti » per la formazione di medici e giuristi, il vero e completo concetto del Nominalismo, non soltanto in relazione alla Logica, ma anche ad altri rami della Filosofia ed a diverse parti della Teologia.

Del resto non si tratta d'una impresa, alla quale si pensa e della quale si parla soltanto, anzi è una impresa in via di attuazione con risultati palpabili. Quindi sarà forse cosa gradita ed utile per chi è disposto a collaborare d'aver alla mano una lista degli autori inediti già illustrati nel modo sopra indicato ovvero in un altro simile, e dei lavori di questo genere in corso di stampa o di preparazione.

Dei « Sommisti »[1] registro:

Gandulphus de Bononia[2],
Praepositinus de Cremona,
Robertus de Melodnno (Melun)[3],
Rolandus Bandinellus (Alessandro III)[4],
Rolandus de Cremona[5],

Delle tre classi di scritti, fin adesso esaminati, si possono indicare:

Aegidius de Lessina[6],
Bernardus de Alvernia (de Gannat, de Clermont),
Bernardus de Trillia[7],

[1] Cf. l'egregia opera del GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg, II (1911).

[2] F. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*. Paris, 1914, pp. 178-234; una edizione si prepara.

[3] A. NOYON, *Les « Questiones de divina pagina » de Robert de Melun* nelle *Recherches de Science religieuse*, V (1914), 551-553.

[4] A. GIETL, *Die Sentenzen Rolands* (Alexander III). Freiburg, 1891.

[5] F. EHRLE, *S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo Ordine a Parigi e la Somma Teologica del primo maestro Rolando da Cremona* negli *Analecta Dominicana*, 1922.

[6] M. DE WULF, *Le traité « de unitate formae » de Gilles de Lessines* (Les philosophes belges, vol. 1). Louvain, 1901.

[7] G. ANDRÉ, *Les Quolibeta de Bernard de Trilia* nel *Gregorianum*, II (1921), 226-265.

Gerardus (Girardus) de Abbatisvilla,
Godifredus de Fontibus (Fontaines)[1],
Gualterus de Brugis,
Guillelmus Durandus,
Guillelmus de Ware[2],
Henricus de Herkeley,
Herveus Natalis,
Iohannes Lichtenberg[3],
Iohannes Peckham[4],
Iohannes de Polliaco (Pouilly)[5],
Iohannes Sterngassen,
Matthaeus de Aquasparta[6],
Nicolaus Trivet,
Petrus de Alvernia,
Petrus de Anglia,
Petrus de Candia (Alessandro V),
Petrus Iohannis Olivi,
Ranulphus Homblieres[7],
Richardus de Mediavilla[8],
Robertus de Colletorto,

[1] A. Pelzer, *Godefroid de Fontaines* nella *Revue Néo-Scolastique*, XX (1913), 365-388, 491-532. Edizione in corso di stampa. M. du Wulf, A. Pelzer, Hoffmans, *Les Quodlibet I-VII* (Les Philosophes Belges, II, III).

[2] A. Daniels, *Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware u. Ioh. Duns Scotus* nelle Franziskanische Studien, XIX (1917), 221-238. — Id., *Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen* nella *Festschrift Cl. Baemker*. Münster i. W., 1913, pp. 300-318.

[3] A. Landgraf, *Iohannes von Lichtenberg* nella *Zeitschrift für kath. Theologie*, XLVI (1922).

[4] H. Spettman, *Johannis Pechami quaestiones* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A., XIX, 5, 6. — Id., *Psychologie des Johannes Pecham* (*l. c.*, XX, 6).

[5] N. Valois, *Histoire litteraire de France*, XXXIV (1914), 220-279, 260-270.

[6] *Matthaei de Acquasparta*, *Quaestiones disputatae selectae*, Quaracchi, 2 vol., 1903, 1914.

[7] A. Noyon, *L'œuvre théologique et oratoire de Ranulphe d'Homblières évêque de Paris* nelle *Recherches de Science religieuse*, V (1914), 78-85.

[8] E. Hocedez, *Les « Quaestiones disputatae » de Richard de Middleton* nelle *Recherches de Science religieuse*, VI (1916), 493-513.

Robertus Cowton,
Rogerus Marston [1],
Sibertus de Beka,
Thomas de Sutton [2],
Ulricus de Argentina (Strassburg).

FRANCESCO EHRLE S. I.

[1] A. DANIELS, *Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston* nella *Theologische Quartalschrift*, Tübingen (1911), 35-59.

[2] F. EHRLE, *Thomas de Sutton, sein Leben, sein Quolibet u. seine Quaestiones disputatae* (Festschrift: Georg von Hertling e separato), Kempten, 1913. F. PELSTER, *Thomas von Sutton, ein Oxforder Vertheidiger der thomistischen Lehre* nella *Zeitschrift für Kath. Theologie*, XLVI (1922), 212-253.

Anglia quaerens fidem

Summarium. — **Finis huius tractationis est originem variasque vicissitudines magnae illius partis anglicanae ecclesiae, quae Anglo-catholica dicitur, exponere, simulque spem, quae de ea concipitur, ostendere. Tractatio in duas partes dispescitur: quarum prima ordine historico maioris momenti facta exponit, altera vero, critica potius, puncta discutit in congressu *Lambeth* (anno 1920) proposita. Articulus, qui subsequitur, priorem partem, historicam, continet: alteram, criticam, articulus alius fasciculi continebit.**

Articulus I. — Pars historica.

A) Causae et gradus dissolutionis.

1) ***Generalis character reformationis.*** **Variis malis, ante saeculum XVI in Ecclesia exortis, reparandis, remedia praeparavit Concilium tridentinum, alia vero tentavit « Reformatio », diverso sane exitu; inde magna exorta confusio, et diversae fidei formulae sunt derivatae. — 2) *Schismatis inter Angliam et Romam origo.* E diversa ac in aliis regionibus rerum conditione in Anglia, diversa orta est « Reformatio », cuius causa non exigua fuit Henricus VIII, qui licet odio Protestantismum haberet, ipsum nihilominus sua agendi ratione fovebat. — 3) *Mutationes in fide et liturgia.* Demortuo Henrico VIII, mutationes factae sunt exitiales sub Edoardo VI tum in regula fidei, tum in liturgia, quae tandem sub Elisabetha sunt stabilitae; quae mutationes prostant *a*) in « Libro orationis », *b*) in « 39 articulis » de quibus instituitur analysis et indicatur discrimen. — 4) *Ulterior in ecclesia anglicana mutatio.* Indicantur eiusdem ecclesiae vicissitudines sive in progressum, sive in detrimentum. — 5) « *Non Conformistarum* » *origo.* Hic status rerum permansit usque ad saeculum XVII, quando, Stuart regnantibus, ex desiderio disciplinae reformandae et studio interioris vitae spiritualis prodiere Congregationalistae, Baptistae, Presbyteriani Angli, et demum sequenti saeculo Methodistae. — 6) « *Non Conformistarum* » *characteres generales.* Quam doctrinam teneant, quaeque sacramenta, breviter exponitur: quid in eorum ecclesia, altari remoto, primum occupet locum, in quibus inter se conveniant et in quibus discrepent innuitur et quomodo etiam inter illos libertas intelligatur, consectariis ad quae devenere indicatis. — 7) *Ecclesiae presbyterianae in Scotia.* Protestantismus non eamdem habuit speciem in Anglia et in Scotia. Quomodo et quando in hac regione ecclesiae presbyterianae inceperint, quomodo ab ecclesiis anglicis « Liberis », et quomodo inter se diffe-**

rant exponitur. — 8) *Ultimus Protestantismi dissolutionis gradus.* Religionis conditio hodierna miserrima ostenditur et huius conditiones causae describuntur.

B) Causae et gradus ad restaurationem.

1) *Ecclesiae catholicae doctrina et praxis inter Anglicanos reviviscit.* Semina veritatis catholicae prae ceteris reformatis coetibus Anglia retinuit, quae facilius ad plenum usque fructum crescere possunt. Hodiernus Ecclesiae catholicae progressus longe superat antecedentes, et mire in melius evolvitur, quapropter rerum conditio tum quoad doctrinam, tum quoad praxim valde mutata reperitur. Crescens numerus eorum, qui « Anglo-catholicismum » fovent, recensetur. — 2) *Rationen suae exsistentiae « Anglo-catholicismus » reddit.* Exposita, tum in generali tum in particulari, ratione qua « Anglo-catholicismus » suam vindicat exsistentiam, quid de ea sit sentiendum indicatur. — 3) *Etiam « Non Conformistae » doctrinam et ritum catholicum resumunt.* Quod odium « Non Conformistarum » in ecclesiam catholicam sensim evanescat, amorque in eamdem in nonnullis exsurgat, multis factis comprobatur; itemque indicantur huius mutationis causae, quae ad plenitudinem catholicismi sternunt viam. Alter articulus nuntiatur.

The purpose of this paper is to set before those interested in the subject, a statement of the remarkable developments which have taken place of late years in the Church of England. We have hitherto been accustomed to regard the Church of England as one amongst, though perhaps the most highly respectable, of, the sects that were formed at the time of the Reformation. No one can doubt that the particular type of Christianity which it officially professes originated with the Reformation, or that for many of its members the religion of Cranmer still is what they understand by Christianity. None the less there is a very large section of the Church of England, a section which has great influence here, and also has ramifications throughout the colonies and in America, which no longer accepts Cranmer's position, or believes that the Reformation which he inaugurated was a genuine reformation at all. It is the origin, the aim, the tenets, and the hopes of this section of a once protestant church, a section self styled « Anglo-Catholic », that I propose to discuss in these pages. To ignore their existence is futile. For their aim and ours are in many respects similar, and the success which has attended their labours cannot but have a very important bearing on our own efforts for the conversion of England.

This essay will be divided into two parts, the first of which will merely set forth the relevant facts in historical order; while the second will be more critical in character, and will discuss the proposals for reunion which were made at the Lambeth Conference in 1920.

I.

HISTORICAL.

A. The process of disintegration.

1. General Character of the Reformation.

The many evils and abuses which existed in Christendom at the time of the Reformation were remedied at the Council of Trent by a tightening of ecclesiastical discipline. Other reformers, however, diagnosing the situation hastily, attributed the evils to false teaching, and so sought to remedy abuses by getting rid of the thing that was abused. The abolition of pilgrimages, relics, ceremonial, led to the repudiation of the Church which stood for these things. Parts of the Church fell away; new churches were formed. all bitterly hostile to the Church of the ages. Moreover, faith being a coherent whole, the denial of one thing led to the denial of another. Scripture became for most Protestants their sole rule of faith; but Scripture by different leaders was differently interpreted. Like all reformations, the Protestant Reformation claimed to be a return to the primitive, but different people had widely different conceptions of what was primitive and what was not. Hence, where the authority of the old Church was repudiated, a universal chaos in matters of faith, no less than in matters of practice.

Gradually out of chaos some sort of order emerged. Each separated Church drew up its own formula of faith and its own ceremonial, and, invoking the aid of the State, sought to enforce the observance of its laws by means of civil penalties. But ecclesiastical enactments, backed by the civil power, are very different things from the enactments of a spiritual authority which is acknowledged by all to be the voice of Christ speaking on

earth. For the separated churches the centre of unity, the ground and pillar of the truth, no longer existed.

Faith without works is dead, or rather it tends to die of sheer stagnation. So, too, does faith tend to die, as an organism tends to die or a building to crumble away, if an element, integral to the structure be taken away: for the lacerated parts that are left will eventually corrode away beneath the action of a hostile environment. Therefore is our Holy Mother, the Church, so careful of each and every part of the trust which Christ has committed to her charge. And therefore has Protestantism, which well nigh four centuries ago cast away part of this trust, led inevitably to a Modernism in which scarce a semblance of Christianity remains.

2. Origin of the Schism between England and Rome.

Though in England at the time of the Reformation there existed certain abuses, they had not led to that decadence amongst the clergy or that indifference amongst the laity which characterised Scotland and certain European countries. Consequently there was no popular desire for a reformation, and no popular discontent upon which the reformers — most of them foreigners — could work. The Reformation in England was primarily, and, indeed almost exclusively, the work of the secular power. It was, therefore, of a Lutheran, rather than of a Calvinistic type, and in origin is somewhat akin to that which took place in Sweden.

The chief causes of the changes that were brought about under Henry VIII were 1° political differences between Henry and the Pope; 2° financial difficulties, which led the King to cast covetous eyes on the wealth of the monasteries and of the Church generally; 3° the passion for absolute power, which was characteristic of all the Tudors; 4° the determination of Henry to divorce Catherine of Aragon, and to marry Anne Boleyn, a determination which could only be realised with any semblance of legality if Henry replaced the Pope as supreme Head of the Church in England.

In order to carry out his designs, Henry, who at heart disliked Protestantism, not only made himself head of the Church in

England, thus placing the English Church in schism, but encouraged, through Archbishop Cranmer, the growth of a Protestant party that thus he might find within the Church support for his anti-papal policy.

On the death of Henry, a *coup d'état* placed the government of the country in the hands of men who, having become enriched by Church lands, stood to benefit by Protestantism. The Protestant party, led by Cranmer, thus gained the ascendancy.

3. The changes in faith and in liturgy introduced in the reign of Edward VI, and finally established under Elizabeth.

Though, under Queen Mary, England was restored to Catholic communion and was absolved from heresy, the Protestant regime, initiated in Edward's reign, was in all its essentials restored by Acts of Parliament passed in the reign of Elizabeth. Being absolute monarch, it rested with the sovereign to determine the religion of his people, and Elizabeth, who both by Canon Law and by Papal decree was illegitimate, deliberately chose Protestantism, the Protestantism which had been embodied in Cranmer's Second Prayer-book and in the Thirty-nine Articles of Religion. Some minor changes have since been introduced, but in substance the Prayer-book remains what it was in the reign of Edward VI. So too are the Thirty-nine Articles, to which every Anglican clergyman is still required to give at least a formal assent, the same as they were when, in Elizabeth's reign, the religion of the country was for a second time re-formed, and established by Act of Parliament. The contents of these documents can briefly be summarised as follows:

A. *General Characteristics of the Prayer-Book.*

I. It compresses the Breviary into a short Form of Morning and Evening Prayer, which replaces the Mass as the characteristic form of Anglican worship on both Sundays and Festivals.

II. It contains rites for the administration of 1° Baptism, 2° Holy Communion, 3° Confirmation, 4° Matrimony, and 5° Order, with 6° a Form for the Visitation of the Sick, but without unction. In

this confession of sins is recommended, but not laid down as obligatory.

III. The Order for administering Holy Communion bears an outward resemblance to the Mass, and contains the words of Institution; but the Canon has almost wholly disappeared, and all reference to the sacrifice of Christ's Body and Blood has been eliminated.

IV. The Preface to the Ordinal expresses the intention of retaining the orders of bishop, priest, and deacon; but all reference to the sacrificial function of the priesthood has been eliminated.

B. *General Characteristics of the Thirty-nine Articles.*

I. They endorse the Apostles', the Nicene, and the Athanasian Creeds as conformable to Scripture; but

II. repudiate Transubstantiation, the Sacrifices of Masses, the Worship of Our Lord in the Sacrament of the Altar, relics, pilgrimages, images, the worship of the saints, and the jurisdiction of the Pope.

III. The criterion of revealed truth is declared to be the Scriptures only. On doubtful matters, in faith and in practice, the national church is to judge. There is no infallibilty, even in general councils.

In brief, then, we may say that a loyal adoption of the Prayer-book involves Protestantism in that, in the worship of the Church as there set forth, there is no sacrifice of the Body and Blood of Christ and no worship of the Blessed Sacrament in any shape or form. It does not involve, however, a repudiation of these rites as erroneous or contrary to Scripture, since the Preface to the Prayer-book expressly states that the practice of other churches is not condemned.

On the other hand, a loyal acceptance of the Thirty-nine Articles does involve a repudiation both of the Sacrifice of the Mass and of the worship of the Blessed Sacrament as unscriptural and erroneous, as well as the repudiation of other Catholic doctrines and practices. Its Protestantism, therefore, unlike that of the Prayer-book, is of the positive and aggressive type.

4. FURTHER DEVELOPMENTS WITHIN THE ANGLICAN CHURCH.

a) During the reign of Elizabeth the Prayer-book *and* the Articles were in general loyally accepted by the vast majority of the clergy who remained in the now schismatic and heretical Church, as well as by those who were ordained during this reign. All the Catholic bishops, save two, were deprived, and the new bishops were of a definitely Protestant type, with a marked tendency in many cases towards Calvinism. The emphasis for the moment was on what had been got rid of, not on what remained of the teaching of Catholic times. If the Anglican looked for union with any one at all, it was with the Continental Protestant.

b) In the seventeenth century under the Stuarts there was, however, a reaction. Owing to the influence of Laud and what are known as the Caroline bishops, more ritual was introduced; belief in the Real Presence was revived, and with it to some extent the use of confession: while Holy Communion again came in some sort to be regarded as a sacrifice, and High Churchmen began to claim that, though reformed, their Church was still Catholic.

c) But with the accession of William III, the High Church party, which for the most part remained faithful to King James, lost almost the whole of its power and influence. The religion of the English Church once again became *de facto* as well as *de jure* the religion of the Articles and Prayer-book. A period of decadence ensued, and it is no exaggeration to say that for a hundred years or more a great number of the Anglican clergy regarded themselves as little more than the legally appointed administrators of ecclesiastical state functions.

This brings us to the early part of the Nineteenth century: but before proceeding further we must sketch briefly the origin of a group of sects which broke away from the Church of England, and are commonly classed together as Nonconformists.

5. Origin of Nonconformity.

a) Congregationalists, Baptists, and English Presbyterians.

The Reformation inaugurated by Cranmer was of the Lutheran type. It was essentially a change in the content of Christian teaching and belief, and in the *lex orandi* in which this belief was expressed. But there had been no reform of discipline, no increase of zeal amongst the clergy or of devotion amongst the laity. There were still innumerable pluralists and absentees. There was still but little preaching in the pulpit. The first Reformation had consisted merely in a modification of formulae and rites. What was needed was a new inner life.

Repeated attempts by malcontents to induce the bishops whom Elizabeth had placed in the old Catholic sees, to consent to further reforms proved worse than useless, for it provoked repressive measures. But the vigour of the persecuted waxed stronger, the more they were persecuted. They began to demand the abolition of episcopacy and reformation without tarrying for any. The Civil War of 1642-46 was in part the outcome of this discontent, and as a result Cromwell for the moment established a Puritan regime. But with the accession of Charles II Anglicanism again became triumphant. Whereupon some two thousand ministers and their Puritan flocks left the Anglican Church.

Separatism, now become a fact, had to organise itself. Episcopacy was out of the question, since the bishops had proved themselves the chief obstacles to reform. The alternatives were Presbyterianism with its system of Church Courts and its rigorous inquisition into the morals of Church members, or the method of autonomous congregations which had been tried in New England. Both plans were adopted. Some of the separatists became English Presbyterians; the rest were grouped in free congregations, and became known as Congregationalists and Baptists.

b) The Methodists.

The Anglican Church still remained unreformed. Uniformity of practice was firmly established, but there was little besides.

When the clergy who refused to take the oath of allegiance to William III seceded, the attempt to give a Catholic interpretation to her Articles and to improve her ritual came, as we have seen, to an end. The Church of England was a State establishment, and behaved much as other State establishments. Consequently, when in the 18th century Wesley sought to revive her spirituality by open-air mission services, and organised a body of lay preachers to this end, the new movement, like the Puritan movement of old, ended in schism.

The new type of Nonconformity which thus arose, is known as Methodism. Like the older forms it is — in England at any rate — non-episcopal. It has also manifested, in spite of its being at first a well-organised body, less power of coherence than any other form of the Protestant religion. Schism after schism has taken place within Methodism, sometimes for the most trivial of reasons. As a consequence there has come to be, in America as well as in England, a dozen or so separate sects, each with its own constitution, and each existing side by side with older sects from which at one time or another they had broken away, as the latter had broken away from the Church Catholic.

6. General Characteristics of Nonconformity.

Both the faith and the practice of these Nonconformist churches is more or less of the same type. They all accept the Scriptures, the Trinity, the Divinity of Christ, the Atonement; though there is but little dogmatic teaching, and the faith both of the ministers and of the multitude is hazy and wavering on all these questions. Quite a number of the English Presbyterians have degenerated into Unitarians, and have become a distinct body from the rest. All administer the Lord's Supper as a commemorative rite, but as nothing more. And all use Baptism, though without regarding it as obligatory. The function which the Church of England neglected, namely preaching, has become for them the chief function of the ministry: the central feature in each chapel is the pulpit. The functions which the Church of England continued to exercise, though in a formal and often careless manner, have con-

trariwise tended to disappear. The two sacraments that survive, on account of Christ's command, are regarded as little more than forms, and hence are lightly esteemed. Sacerdotalism is taboo. Ordination with most is deemed unnecessary. There is practically no ceremonial. A minister is a « prophet » and is judged by his fruits.

The chief differences between Nonconformist churches themselves is in polity or organisation. The chief difficulty encountered by those who would unite them lies in the fact that each is wedded to its own particular type of organisation. Episcopacy was rejected at the outset on grounds of expediency: it was the chief obstacle to reform. But as with all else, so here, justification for the repudiation of ancient practice or belief has been sought in Scripture. Each group believes that its own type of organisation is the best: it also believes that it is the most scriptural. Freedom at first meant freedom from State control. It has come to mean the freedom of each church, and in some cases of each congregation, to determine its own belief, its own organisation, and its own practice. Almost has freedom become an idol. It has been extended to the individual and has invaded the realm of politics. If Freechurchmen are not absolutely free to believe and to do what they like, they are at any rate free to interpret Christ's teaching as they think right, and to apply it as seems to them best. Conferences, councils, and committees have much influence, but no authority. They can recommend, but it rests with the congregation to decide whether it will accept the recommendation, and with the individual to decide whether he will abide by its decision, or secede.

7. The Presbyterian Churches of Scotland.

The myth which represents the Reformation in England as a fight for freedom holds sway also in Scotland. Presbyterianism was established by the great families, who had gained control of the State. The usual doctrines that Protestants reject, were rejected; those that they usually keep, were kept. Theology was at first, and still is more Calvinistic in Scotland than in England. The

Scot is more logical. Also he is more severe. Not only did the State effect a change of doctrine, but it sought to effect also a reformation of morals by means of church courts. Abuses, such as pluralities, were abolished, but patronage and State control were not. Hence in Scotland there was no second reformation of the Puritan type; but there were many revolts and several schisms, when the State-church refused to abolish the abuses which patronage involved. The new churches, thus formed, were free churches; free, that is, from State control, though they retained substantially the same doctrine and practice and organisation as the State-church from which they seceded. All these churches are non-episcopal, with the exception of one, which is a relic of the days when Scottish kings, ruling in England, tried to force episcopacy upon their own countrymen. The Established and the Free Churches of Scotland differ from one another mainly in respect to establishment, from the Anglican in respect to episcopacy, and from the English Free Churches, because they have all along insisted upon ordination by the presbytery as a condition for administering the Lord's Supper. In faith they are all more or less equally orthodox or unorthodox, equally latitudinarian, and equally vague.

8. Final Stage in the Disruption of Protestantism.

There can be little doubt that in Protestant countries, such as England, the present-day decadence of religion and the disappearance of specifically Christian beliefs is the direct outcome of the Reformation. What remained to the reformed churches of Catholic faith has slowly evaporated. A human origin was assigned first to some of the doctrines which the Church taught, then to others, then to the Church itself, then to Scripture which had been substituted in place of the Church. Placing his whole trust in the Bible, which he interpreted in a literal sense, the Protestant had, not fewer dogmas, but more than the Catholic, for at the outset he had almost as many dogmas as there are verses in Scripture. Now he has revolted alike against Scripture and the dogmas it contains. The denial of purgatory left no alternative but heaven or hell, so hell has gone the same way as purgatory. The reduc-

tion of five sacraments, out of seven, to the status of mere rites, led others to question the value of the remaining two, and to make them non-obligatory. Disbelief in the living voice of the Church led to disbelief in the Spirit of Truth, and disbelief in the Spirit to disbelief in the divinity of the Son. The reduction of God's Word to the status of a mere human document has led to the reduction of God's Son to the status of a mere human being. Not the Mass only, but the Atonement also. today is impugned. Not one rite but every rite, not one dogma but all dogmas, not one commandment but all commandments are treated by many as the by-products of human evolution. Christ, like His saints and His Mother, has ceased to be worshipped, and, like them, has lost His power for salvation, except as an ethical example. The spectacle of Christianity at war with itself has led to contempt for Christian teaching; the removal of the restraint which Christianity imposes, to an increase of passion and greed; and this to the appalling state of social discontent in which at present we find ourselves.

B. The process of redintegration.

1. The Revival of Catholic doctrine and practice within the Anglican Church.

We began this sketch of the Reformation in England with the remark that Faith is an organic whole, the parts of which can no more exist in isolation than can the parts of the human body. This principle the history of the Reformation in English speaking countries amply verifies, and is still in process of verifying. The majority of the people in these lands have but the haziest notions of what Christianity really means, though there still linger on in their ethical, and to some extent in their political, code, principles which in their origin at any rate were Christian.

There has been of late years, however, another principle also at work, a principle which we may perhaps formulate by saying that the smallest seed of Christian truth, if once planted, has capacity for growth, and will grow even to maturity, if the ground

be fertile, and if the weeds which would check its growth be removed.

The Anglican Church, as we have seen, kept more Catholic beliefs, traditions and customs than did any other of the reformed churches. Those who reformed her did not discard everything, and start afresh. They discarded only that which they deemed to be repugnant to Scripture, v. g., relics, indulgences, saints, our Lady, unction, the obligation of confession, the sacrifice of the Mass. They also repudiated the Real Presence in the objective sense, and with it all worship of the Sacrament of the Altar. But this they did, not on the ground that this practice, and the belief it implied, were repugnant to Scripture, but on the ground that, there being no ordinance in Scripture on the matter, it was within the competence of each National Church to determine its own practice therein. Other traditional practices, such as confirmation and the custom of solemnly appointing men to the three offices of bishop, priest, and deacon, were kept, together with the three Creeds and all else that Scripture was deemed to prove. Altars, sacerdotal vestments, lighted candles, the crucifix disappeared, and images were mutilated. But the central feature of the churches was still the Holy Table, if a bare one: the pulpit stood at the side. Much that was traditional remained, *because* it was traditional, and with it there survived a love of the past, especially of the primitive past.

These facts are of extreme importance. The Church of England had retained — in outward seeming at least — much that was Catholic. Her symbolism could be interpreted in a Protestant sense, but also it could be interpreted in a Catholic sense, and members of the Church, so long as they conformed to her practice, were left free to interpret as they thought fit. It was, moreover, in so far as the Catholic rite remained, a Catholic interpretation that was suggested. Hence the partial revival of Catholic teaching, practices and aims under the Caroline divines, of which we have already spoken. But the revival which we have now to describe reaches far beyond this, alike in its extent, its character, and in its promise for the future.

The present movement began with Newman and Pusey in the early part of the last century, — began with an attempt on their

part to restore to the Church of England the teaching and practice of the first six centuries. It culminated, so far as Newman and many other leaders of the movement were concerned, with their reception into the Catholic Church. As individuals they had seen what tradition really signified and whither it pointed. But, fortunately or unfortunately, this was not the case with all; with the result that those who did not see their way to follow Newman's example, remained in the Church of England and sowed therein a seed which has in these days produced fruits beyond even their wildest expectations. For in this Church which once hated Catholicism Catholic doctrines are now preached from well nigh a third of her pulpits, in villages no less than in towns; altars and images and vestments, which once were destroyed, are now everywhere reappearing; and the Mass, which, as the symbol of Popery, was once hunted from the land, is, at least in outward seeming, both said and sung, in public and in private, on weekdays as well as Sundays, in vast numbers of churches where a hundred years ago the congregations would have risen in revolt at the very mention of its name.

True, it is still that mutilated relic of the ancient Liturgy that in most places so far does service for the Mass. Yet the people are taught that it is Mass they are hearing, their pastors claim to be priests, wear the same priestly vestments that the Catholic priest wears, often enough in their actions follow the Roman rite, and supply from that rite the parts that are missing in their own. Again in many churches, especially in London, the Sacrament is both reserved and worshipped with full Catholic ceremony and ritual. Confession is encouraged. There are statues of our Lady and the saints, with appropriate devotions, stations of the Cross, holy-water stoups, — everything, in fact, that appertains to Catholic practice as it exists amongst ourselves. While the doctrines that are preached, or propagated by means of a vast and ever increasing literature, conform to, or are even in advance of, the practice which expresses it.

It is reckoned that about one third of the members, clerical and lay, of the Church of England are, with a greater or less degree of enthusiasm, in favour of this Catholic movement. Moreover, it is

growing in extent. At the « Anglo-Catholic Congress » held two years ago in London ten thousand people flocked three times a day to the Albert Hall to listen to addresses on Catholic teaching and ideals; and, when a collection was made for the support of missions run on « Anglo-Catholic » lines, gold, silver, and jewellery was poured into all manner of receptacles to the value of 10.000 pounds. Last year was held in Oxford the first « Anglo-Catholic priests Convention », where many of the Anglican clergy, presided over by the Bishop of Oxford, assembled to discuss « priestly efficiency », and to organise a Catholic propaganda. In London the « Anglo-Catholic » party has already secured a majority in the Lower House of Convocation, and throughout the country is organising a vast campaign.

2. The grounds on which « Anglo-catholicism » justifies its existence.

The « Anglo-Catholic » justifies his remaining in the Church of England and his attempt to bring her teaching and practice into conformity with that of Catholic countries on the following grounds.

a) He claims that the Anglican Church is continuous with the Pre-reformation English Church in (1) the hierarchic form of her government, (2) her orders, (3) her doctrine, and (4) her sacramental usage.

b) He admits that the Reformation introduced many modifications into the practice and official teaching of the Church, but alleges (1) that these modifications were forced on the Church by the State, and hence are not binding in conscience, and (2) that they do not substantially alter the Catholic character of the Church's teaching and practice.

c) In support of this contention he points first of all to the Prayer-book, and urges that, whatever may have been the intention of those who reformed the Church, she still retains an Ordinal in which appear the titles of bishop and deacon and priest. Whatever be her theory about sacrifice, the altar is still the central feature of an Anglican church, stripped, as it may be, of all

ornaments. Whatever be her doctrine of sacraments, her bishops still confirm, her priests may still hear confessions. Whatever be her belief as to the Real Presence, her Catechism still teaches that the Body and Blood of Christ are verily and indeed taken and received by the faithful in the Lord's Supper. *Lex orandi, Lex credendi.* The fact that Anglican clergy are called priests and that they must be ordained by a bishop before being allowed to administer the Lords Supper lends countenance to the theory that episcopal ordination is *necessary* for the *valid* administration of the Lord's Supper, which must therefore be something more than a mere commemorative rite. The fact that bishops alone ordain lends countenance to the theory that they alone can ordain. The presence of an altar suggests sacrifice. Confession suggests forgiveness of sin. The use of confirmation suggests sacramental grace. Officially the Anglican Church teaches no doctrine on any of these points, beyond what is set forth in her Articles. She most carefully avoids doing so. Neither do by any means all her clergy put a Catholic interpretation upon her practice. Yet those who, on other grounds, accept Catholic teaching, can at least claim that it fits *some* of the facts, and is even suggested therein.

d) The Thirty-nine Articles, protestant though they appear to any unbiased reader, are none the less alleged to be quite compatible with the « Anglo-Catholic » position. For they are ambiguous, we are told, and were deliberately made ambiguous with a view to satisfying both the Catholic and the Protestant parties, which at the moment when they were formulated were in conflict.

Prior to the Oxford movement no official Anglican interpreter of the Articles put upon them other then a Protestant sense, and I cannot but agree with Dr Hensley Henson that their plain and obvious meaning is protestant and that it is in this sense that they were intended to be understood. They repudiate in the plainest manner what the reformers of King Edward's reign regarded as repugnant to Scripture, namely relics, indulgences, transubstantiation, the Mass; affirm what they thought could be proved from Scripture, namely, the three Creeds; and for the rest — with respect both to tradition and rite — substitute the National Church in place of the Church universal as the criterion both of truth

and of practice. None the less, the Articles have been diversely interpreted. The Franciscan, Santa Clara, thought they could be reconciled with Catholic teaching, and there has ever been a school in the Church of England which has held to this view. It is, they allege, the multiplication of Masses, not the Mass as identical with the One Sacrifice, that was condemned. It is abuses in the administration of the sacraments, not the seven sacraments themselves that are reprobated. It is not the Catholic doctrine of relics etc., nor even the Roman doctrine, but the *Romish* doctrine that is repudiated. While with respect to the Blessed Sacrament, the Articles merely declare that it is not by Christ's ordinance lifted up, carried about, or adored, and the Prayer-book, in omitting these rites, expressly declares that the practice of other Churches is not thereby judged erroneous. It was the intention of Cranmer that an *ex animo* assent should be given to the teaching of the Articles, and the King's declaration still requires that they be taken in their literal and grammatical sense and be submitted to in the plain and full meaning thereof. But in practice, effect has never been given either to Cranmer's intention or to the King's declaration. Diversity of interpretation has persisted, and it is recognised now that nothing more should be demanded before ordination than a merely formal assent. In practice, an Anglican clergyman may preach what doctrine he pleases: may, if he choose, teach all that a Catholic priest teaches, or, if he prefer, may explain away the divinity of Christ and deny the resurrection of the body.

3. The growth of Catholic doctrine and practice amongst Nonconformists.

Finally — and strange as it may seem, the spirit of friendliness towards Catholicism is not confined to the Anglican Church, but is beginning to animate those sects which forsook the latter because she was not protestant enough. The impossible has actually taken place. There are Congregationalists, Wesleyans, Presbyterians, even Baptists, who now preach from the pulpit almost every doctrine that the Catholic Church teaches. They are few and far

between, and what they do, they do voluntarily, disliking all form of authority. Their organisation, known as the Society of Free Catholics, is as yet but small. Yet protestant as are each and all the Nonconformist Churches, no one of them has yet ejected ministers who preach doctrines, or introduce rites and customs, which the rest repudiate, and of which their very existence as Protestant churches is a denial. There are Nonconformist ministers who have been ordained priests by episcopi vagantes, and who celebrate Mass and give Benediction with full Catholic rites. There are others who leave ritual alone, but preach Catholic doctrine. On more than one occasion Nonconformist congregations have asked Catholic priests to come and explain to them the teaching of the Catholic Church. And even where, as yet, no definite step has been taken in a Catholic direction, the old antagonism between Catholicism and Protestantism is rapidly disappearing. There is, for instance, in the most recent declarations of their belief which the Free Churches have issued, no protest against Catholic doctrines, such as was customary in days gone bye. The idea of sacraments is being revived. There are many who feel the necessity of praying for the dead. The « Free Catholic », though confronted with insuperable difficulties, is yet persevering, and, if he has done nothing else, has at least revived interest in Catholicism and a desire to study it afresh and with an open mind.

To maintain that *this* Catholic movement has grown out of Nonconformist teaching would be plainly absurd. Dr Orchard, one of the leaders of the Free Catholics, frankly confesses that he has rediscovered Christianity. None the less, as with Anglicans though in a lesser degree, the possibility of the movement has been conditioned by the circumstances in which the Nonconformist has grown up. What he retained of Catholic teaching was belief in fundamental Christian truths, a great personal devotion to Jesus, his « Master », an earnest desire to co-operate in His work, a sterling simplicity and honesty, and a vast, and almost superstitious reverence for the teaching of the Bible. Yet in these days the Nonconformist is becoming more and more painfully conscious that his efforts are largely a failure. His congregations

are not increasing, but rapidly falling off. England is becoming pagan, especially the rising generation. Instead of following the rigorous moral code which puritanism identifies with Christianity, it is going to the opposite extreme. *Why?* Why do poor and rich alike flock to Catholic churches, and to churches where there is Catholic ritual and doctrine, whereas the chapels of the Protestants are deserted? Why are so many Christian doctrines, even fundamental doctrines, questioned and denied by Protestants, whereas Catholics steadfastly believe in them? Why is Catholicism a power, whereas the power of Protestantism is fast waning? Why does Catholicism appeal to all classes, adapt itself to all circumstances, whereas Protestantism suits only the middle classes, and appeals only to these who are naturally virtuous?

To ask such questions is to begin to enquire as to the very ground and meaning of Christianity. One opens the Bible again and reads it in a new spirit, the spirit not of controversy, but of enquiry. He finds therein much about sacraments, much about truth, much about authority and the Church, the commission Christ gave, the unity for which He prayed, the promises that were to be fulfilled for all time. And then Christianity begins to take on a richer meaning than ever it had for him before. Century old prejudices begin to wane, and, if he is not at once convinced of the truth of Catholicism, the hatred he once had for it is already giving place to a wondering admiration and respect, and to an earnest desire to know more.

Such is England today, and the countries where English is spoken. Both principles have been verified. For the vast majority but little remains of the faith which the Reformation took over from Catholic times. Even amongst professing Christians there are many Modernists. But there are also many who are not, many whose faith is rapidly growing, and to such an extent that in some cases there is little to distinguish them in doctrine or in practice from those of the fold where the Spirit has all along dwelt. So wonderful is this movement and so far reaching in its effect that one can hardly doubt that it is of God. Much prejudice and misunderstanding still remains, but it is fast disappearing. The England we live in is not the same England in which our

forefathers suffered and died. She is in process of being born again. Hence for both Catholics and non-catholics a new situation, involving problems which are different to any that have so far had to be faced. In a second article we propose to deal with various suggestions that have been made as to the manner in which these problems may be solved.

LESLIE J. WALKER S. I.

Albert der Grosse

und die "Sermones de ss. eucharistiae sacramento"

Summarium. — Quaeritur utrum opus, cui titulus « Sermones de ss. eucharistiae sacramento », quodque habetur in editionibus operum B. Alberti Magni, vindicandum sit huic auctori. Fontes literarii hoc non permittunt, cum inter 102 manuscripta quattuor tantum et quidem e saeculo demum 15° Albertum tradant esse auctorem. Inquiritur et reicitur sententia, quae authentiam « autographo », quod vocant, nixa declamat, cum Albertus non habeat aliam partem in illo quam « castigantis, immutantis vel addentis ». Quod edicunt criteria externa, interna confirmant. Partitio operis, sententia fundamentalis de fine eucharistiae variaque alia deviant a modo procedendi et cogitandi Alberti.

Quis tandem revera sit auctor sermonum — rectius dices cum auctoribus antiquis « Tractatus » — non constat.

Das Werk *Sermones de ss. eucharistiae sacramento* hat eine bewegte Geschichte hinter sich. Eine gewisse Berühmtheit erlangte es in den Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Reformatoren des 16. Jahrhunderts in der Frage nach dem Verhältnis von Mess- und Kreuzopfer. Es heisst nämlich im sermo 1.: secunda causa institutionis huius sacramenti est sacrificium altaris contra quandam quotidianam delictorum nostrorum rapinam, ut *sicut corpus Domini semel oblatum est in cruce pro debito originali, sic offeratur iugiter pro nostris quotidianis delictis* [1].

Ueber Inhalt und Zweck des Werkes ist man sich auch lange nicht einig gewesen. In der ersten Zeit seines Bestehens — es stammt sicher aus dem 13. Jahrhundert — ging es ziemlich all-

[1] Vgl. darüber NIK. PAULUS, *Une prétendue « doctrine monstrueuse » sur le sacrifice de la messe*, in « Revue anglo-romaine », Paris, 1896, t. I, p. 252-60. Ders.: *Die angebliche Lehre, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben*. « Katholik », 1896, II, 233 f.

gemein als « tractatus » oder als « opusculum » mit 26 oder 32 capita durch die Welt. Petrus de Prussia O. P., der Biograph Alberts des Grossen, spricht von dem « tractatus » und seinen « sermones » [1]. Der vor mir liegende, wie es scheint, älteste Druck spricht einfachhin von « sermones » [2], und unter dem gleichen Titel wurde das Werk von Jammy in die Gesamtausgabe der Werke Alberts des Deutschen aufgenommen [3]. Borgnet behielt in seinem Abdruck dieser Ausgabe den Titel bei [4], desgleichen auch Jacob in seiner kritischen Neuausgabe gerade dieses Werkes [5] trotz der Verwunderung eines De Rubeis über diese Bezeichnung [6]. Wie sich zeigen wird, rechtfertigt der äussere Aufbau mehr den Titel « sermones », während der rein wissenschaftliche Inhalt den eines « tractatus » nahelegt.

[1] *Legenda b. Alberti magni.* Antwerpiae, 1621, p. 179-81.

[2] Ohne Angabe des Ortes und der Jahreszahl. *Venerabilis domini Alberti magni Ratisponensis episcopi de sacrosancto eucharistiae sacramento sermones exquisitissimi. Incipiunt feliciter.* Es kommt zuerst ein Prologus mit dem Incipit: *De sacrosancto corporis Domini locuturi sacramento...* Dann: *hi sunt tituli huius operis;* es folgen die 32 Themata, die nicht in allen Handschriften stehen und später von Jammy auch nicht aufgenommen wurden. Dann: *De tribus causis institutionis. Thema proprium et generale. Sermo primus.* Er hat das *Incipit*, das an der Spitze jedes *sermo* wiederkehrt: *Venite, comedite panem meum et bibite vinum quod miscui vobis* (Prov. 9, 5). Das eigentliche opus schliesst: *Expliciunt sermones de sacramento corporis et sanguinis Domini.* Dann folgt eine: *notula et doctrina multum utilis;* dann: *Tabula huius operis brevis et multum utilis. Incipit feliciter.* Es handelt sich um einen alphabetischen Index der wichtigeren Gegenstände. Dann: *Operis huius tabula finit feliciter.* -- Dieser Druck dürfte identisch sein mit dem von QUÉTIF, *Scriptores O. P.*, I, 175 angeführten: *in-8 typis gothicis in Incunab. typogr. absque anno, loco et nomine typothecae.* Vgl. auch Hain 451 und Panzer, I, 194.

PANZER, VI, 352, IV, 276, V, 15 führt weitere alte Drucke an: so z. B. *Coloniae 1503, per magistros ac regentes bursae Laurentianae.*

[3] *B. Alberti Magni Opera omnia.* Lugduni, 1651, t. 12.

[4] Parisiis, 1899, t. 13.

[5] *B. Alberti Magni episcopi Ratisbonensis de sacrosancto corporis Domini sacramento sermones juxta m. s. codices necnon editiones antiquiores accurate recogniti per Georgium Jacob.* Ratisbonae (Pustet), 1893.

[6] *Dissertationes criticae in s. Thomam Aquinatem.* Venetiis, 1750. Diss. 21, c. 5.

Dieses wissenschaftliche Moment war es wohl auch, das die Gelehrten und Verleger auf den Gedanken brachte, das Werk müsse einem der grossen Theologen des 13 Jahrhundert angehören. Behandelt es doch jene Fragen, die damals bei den grossen Autoren im Vordergrund des Interesses standen, und hält sich fern von allen überflüssigen Subtilitäten einer weniger hoch stehenden Wissenschaft.

Die Frage nach dem Verfasser ist schon seit dem 14. Jahrhundert umstritten. Die folgende Untersuchung sei ihr gewidmet. Sie ist in erster Linie nach den äusseren Quellen der literarischen Bezeugung zu beantworten, sodann, besonders aber für den Fall, dass jene nicht entscheidet, nach inneren Kriterien.

1. Wie steht es mit der literarischen Ueberlieferung in der Verfasserfrage?

Hier müssen vor allem die tiefgehenden Untersuchungen der Herausgeber der Werke des hl. Bonaventura (Quaracchi, 1882 ff.) zu Worte kommen. Diese hatten sich mit der Verfasserfrage des uns beschäftigenden Werkes auseinanderzusetzen, weil Bonelli es in seiner Bonaventuraausgabe als echte Schrift dieses Theologen aufgenommen hatte [1]. Sie haben das gesamte handschriftliche Material in vorbildlicher Weise zusammengetragen und verarbeitet [2].

Die Gründe für Bonellis Auffassung, führen sie aus, halten einer Prüfung nicht stand. Er wusste, dass das Werk in den Handschriften und alten Ausgaben nicht selten Thomas von Aquin oder Albert dem Grossen zugeschrieben werde. Da nun Quétif-Echard es Thomas absprach und Albert zuschrieb, Oudin hinwiederum letzteres bestritt, so glaubte Bonelli Bonaventura als Verfasser annehmen zu sollen. Seine sachlichen Beweise waren folgende [3]: Eine Handschrift des Klosters Moudsee (Lunaelacus) in Oesterreich bietet auf dem hölzernen Deckel von einer Hand des 15. Jahrhunderts die Aufschrift: sermones s. Bonaventurae. Ferner bringt er

[1] *Opera s. Bonaventurae*. Suppl. III, col. 756-951.

[2] T. V (1891) Prolegomena, c. X, de quibusdam opusculis non genuinis, § 5 (p. LI).

[3] Prodromus, col. 674 und 427.

noch einige « indicia levissimi momenti » und in den Anmerkungen zum Beweise der Uebereinstimmung der im Werke enthaltenen Lehre mit derjenigen Bonaventuras einige Momente ganz allgemeiner Natur, die nichts beweisen. Das ist alles. Mit Recht schliessen die Herausgeber: nobis autem videtur, illos sermones licet sint boni parum sapere indolem s. Bonaventurae.

Welches ist das Zeugnis der Handschriften? Es spricht in keiner Weise für Bonaventura, auch nicht für Albert, sondern stark für den Aquinaten. Unter 102 Handschriften, die P. Fidelis untersuchte, von denen 42 dem 14. und die übrigen dem 15. Jahrhundert angehören, geben 51 *Thomas* als Verfasser an, und zwar die meisten von erster Hand aus; 4 tragen den Namen *Alberts*, die alle dem 15. Jahrhundert angehören, und zwar 3 von erster Hand aus, die 4. von zweiter (die erste nennt Thomas). Eine HS. aus dem 14. Jahrhundert nennt von zweiter Hand aus *Aegidius Romanus*, eine andere, ebenfalls aus dem 14. Jahrh. und von zweiter Hand aus den Franziskaner *Bertrandus*. Eine Hs. endlich trägt auf der äusseren Seite des Deckels von späterer Hand den Namen *Bonaventuras:* es scheint die von Bonelli angeführte zu sein. In allen anderen Handschriften ist kein Verfassername angegeben. Die Zahl der sermones beträgt in einer Reihe von Handschriften nur 28.

Zu beachten ist, dass der Name des Aquinaten sich wenigstens in 13 Hss. des 14. Jahrh. von erster Hand aus findet, dazu noch in 2 des gleichen Jahrh. von zweiter Hand aus. Freilich gehören alle diese Hss. der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an. 3 andere Hss. sind zwar älter, tragen aber keinen Verfassernamen. Aus dieser Feststellung geht auch hervor, dass Oudin irrt, wenn er meint, diese sermones gehörten einem Verfasser des 15. Jahrh. an.

Die Herausgeber enthalten sich einer Entscheidung in der Verfasserfrage, da ihre Aufgabe mit dem Nachweis erfüllt ist, Bonaventura könne als Verfasser nicht in Frage kommen. Zum Schluss weisen sie darauf hin, schon Bartholomaeus der Karthäuser aus dem 15. Jahrhundert habe bemerkt, der wahre Verfasser sei unbekannt, die einen schrieben das Werk Thomas, die anderen Albert zu.

Wichtig für die uns vorliegende Frage ist, das die äussere Bezeugung auch gegen die Urheberschaft Alberts spricht. Wenn jemand in Frage kommen kann, dann ist es Thomas, nicht aber Albert.

Gleichwohl lehnen die Gelehrten Thomas als Verfasser ab. Quétif schreibt es Albert zu. Gegen Thomas spricht nach ihm der Umstand, dass keiner der alten Autoren ein solches Werk unter dem Namen des Aquinaten anführt [1]. Auch de Rubeis [2] spricht es ohne Bedenken Thomas ab und sagt, der wahre Verfasser sei nicht ausfindig zu machen. Beide berufen sich auch auf das Urteil Barbavaras [3]. Dieser bringt vor allem sprachliche Gründe vor, die sicherlich ihr Gewicht haben. Die Art der Redewendungen und Vergleiche, die dem Verfasser der sermones geläufig ist, findet weder bei Thomas noch bei Albert bei Behandlung des gleichen Gegenstandes eine Parallele. Darauf hatte schon Johannes de Turrecremata († 1438) hingewiesen, als er den Traktat Thomas absprach; er freilich äusserte die Vermutung, Albert sei der Verfasser [4].

Wenn trotz der relativ günstigen äusseren Bezeugung infolge des absoluten Schweigens der alten Autoren das Werk Thomas abgesprochen werden muss [5], so gilt dies in weitaus höheren Grade von der Urheberschaft Alberts. Weder Bernard Gui kennt eine solche Schrift Alberts [6], noch der so wichtige Stamser Katalog [7], noch Heinrich von Herfordia [8]. Auch Fr. Pelster S. J. schweigt in seiner neuesten Arbeit: *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen* (1920) über eine solche Schrift. Mandonnet mahnt deshalb nicht ohne guten Grund zu grosser Vorsicht und bezeichnet das Werk als ein « ouvrage vague » [9].

[1] *Loc. cit.*, I, 340.

[2] *Loc. cit.*

[3] Jo. Ambrosius Barbavara O. P. † nach 1594.

[4] Cfr. Petrus de Prussia, *Legenda b. Alb. M.*, c. 20.

[5] Vgl. auch P. Mandonnet O. P., *Des Ecrits authentiques de s. Thomas d'Aquin* (1910), p. 155.

[6] Vgl. Petrus de Prussia, *loc cit.*

[7] Vgl. H. Denifle, *Quellen zur Geschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrh.* in « Archiv f. Lit. u. K. », II (1886), 236 f.

[8] Vgl. P. Mandonnet in *Dict. de théol. cath.*, I (1903), col. 674 f.

[9] Dict., *loc. cit.*

Als energischer Vertreter der Verfasserschaft Alberts erhob sich in letzter Zeit G. Jacob, Kanoniker der Regensburger Domkirche. Die Vorrede zu der kritischen Ausgabe der sermones ist zum guten Teil unserer Frage gewidmet. Leider machen die Ausführungen mehr den Eindruck einer oratorischen Paraenese als den einer wissenschaftlich nüchternen Untersuchug. Wenn er einleitend bemerkt. in keinem anderen Werke Alberts zeige sich in gleicher Weise der Reichtum seiner Schrift- und Väterkenntnis und über Messopfer und Kommunion seien hier die reichhaltigsten, über alles klaren und wissenschaftlichen Darlegungen geboten, so braucht man nur an die sicher echten Werke *de sacrificio missae* und *de eucharistia* zu erinnern, um zu wissen, dass sie einen Vergleich mit der vorliegenden Schrift sehr wohl zu ertragen geeignet sind. Diese Ansicht vertritt auch Petrus de Prussia.

Mit der literarischen Ueberlieferung und ihren Schwierigkeiten gegen die Annahme Alberts als Verfasser findet Jacob sich bald ab: er beginnt diesen Abschnitt mit der Bemerkung, *viri criticae artis plus aequo studiosi* hätten die sermones Albert abgesprochen, geht die oben schon behandelten Momente kurz durch und schliesst mit der rhetorischen Frage: wozu noch mehr über diese Bemerkungen der Kritiker und ihre *rationes, sit venia dicendi, mere ridiculae!* Innere Kriterien, deren « plurima nec levia in promptu essent », will er übergehen, obgleich der Leser hier gerne eine Begründung des « unvergleichlichen Reichtums » der Gedankenwelt erwarten würde. Ausschlaggebend ist ihm für die Entscheidung in der ganzen Frage das *Autograph* Alberts, ein *testimonium luce clarius*. Merkwürdig nur, dass die Kritiker trotz dieses schon seit dem 15. Jahrhundert bekannten « Autographs » ihre Bedenken aufrecht erhalten haben.

Wie steht es mit diesem « Autograph »? Petrus de Prussia, der Biograph Alberts, will es noch gesehen haben. Spätere haben es nicht mehr gefunden. Wir sind also ganz auf die Autorität des alten Biographen und seine Berichterstattung angewiesen. An der Zuverlässigkeit seiner Angaben zu zweifeln, liegt kein besonderer Grund vor; wenngleich wir keinen durchschlagenden Beweis in Händen haben, dass er die Handschrift Alberts zweifellos von jeder anderen hat unterscheiden können. Aber was sagt er uns?

In seiner « Legenda » heisst es[1] bei Besprechung der eucharistischen Werke Alberts:

« Nec quidem ista — gemeint sind die Werke *De mysterio missae* und *De eucharistia* — suffecerant, nisi et alium tractatum de dominici corporis et sanguinis mysterio, ut devotionem suam expleret, hic pater venerabilis componendo superaddidisset, illum sane tractatum, qui pro themate in singulis sermonibus istud asserit: *Venite, comedite panem meum*, etc., quamvis nonnulli ignari intitulant tractatum illum nomine s. Thomae, quod utique errori est ascribendum, quia ab Alberto est editus et non a s. Thoma. Habemus enim in nostro conventu Coloniensi *originalem librum pro magna parte Alberti manu conscriptum.* Idem namque liber a quodam fratre, qui quandoque Alberto in scribendo subserviebat, in grossa littera scriptus est, sed *in fine ultimi sermones aliqui manu Alberti sunt scripti*, sicut et principium sermonum, ita et in medio *multis in locis nunc manus fratris nunc Alberti alternatim sibi succedunt.* Quandoque etiam abrasa littera fratris et aliter ab Alberto est scripta in eodem loco, quandoque vero in margine. Nonnumquam ubi deerat spatium ipse Albertus schedulas scribendo filo affixit easdem locis opportunis. In quibusdam etiam locis suae scripturae folia indisparia ceteris foliis inseruit, ita ut totus liber sit deformis ob huiusmodi variationem ».

Im Anschluss an diesen Zustand der Handschrift spricht er über Alberts Liebe zur Armut bei Fertigstellung seiner Schriften und fügt bei: « sicut etiam declarant alii ipsius libri, quos manu propria ad integrum conscripsit, quos et Coloniae habemus, videlicet « super Mt » et « de animalibus », die er ohne Initialen und sonstige Verzierungen geschrieben habe. « Quare plures libri ex manu eius scripta propria reperiuntur in diversis locis... Haec igitur inserere placuit, quae vidi et manibus contrectavi, ut ambiguum quod dixi non maneat. Et licet incidentaliter haec recitata sint, redarguunt tamen curiosos nonnullos (in libris taceo de maioribus)... lateatque neminem, quod saepe tituli librorum in diminutionem famae doctorum aut alterius incommodi erronee pervertuntur ».

[1] C. 20, *loc. cit.*, 179-80.

Später kommt er wieder auf diese Werke zurück [1], wiederholt noch einmal, die in Frage stehende Schrift sei nicht Thomas sondern Albert zu eigen, und fügt bei: « vidi, habemus ».

Mit diesen Angaben ist unsere Kenntnis des « Autographs » erschöpft. Angenommen, wir haben es an den betreffenden Stellen des Textes wirklich mit der Handschrift Alberts zu tun, ferner auch angenommen, die Handschrift der anderen Teile, die nach dem Bericht unzweifelhaft den Hauptbestandteil des Werkes ausmachen, sei die des Amanuensis Alberts: wo liegt der Beweis, dass Albert das Werk diktiert hat, dass der betreffende Schreiber nicht selbst der Verfasser war oder gar nur das Werk eines anderen abgeschrieben hat? Wo liegt der Beweis gegen die Annahme, Albert habe an einer fremden Arbeit nur Verbesserungen vorgenommen und am Schlusse Zusätze gemacht, eine Mühe, der er sich vielleicht auf Bitten des wirklichen Verfassers unterzog? Jacob macht keinen Versuch, diesen Beweis zu erbringen. Und er dürfte auch schwer zu erbringen sein, weil wir einzig und allein auf das Zeugnis des alten Biographen angewiesen sind, der gegenüber dem Schweigen aller anderen Zeugen die Ansicht vorträgt, es handle sich wirklich um eine echte Schrift Alberts. Den Beweis hierfür hat auch er nicht erbracht. Denn dieser ist, wie gesagt, nicht damit gegeben, dass Alberts Schriftzüge in der alten Handschrift zu erkennen sind. Denn der ganze Anteil Alberts an dem « Autograph » besteht nach dem Bericht des Biographen in Verbesserungen und Zusätzen. Selbst ein Verteidiger der Echtheit wie Quétif-Echard findet keinen weiteren Anteil, da er sagt: « Coloniae haberi docet idem Prussus partim manu notarii... partim manu ipsius Alberti *castigantis, immutantis vel addentis* »; und er fügt der Vorsicht halber noch bei: « ut sibi videbatur » [2]. Das « testimonium luce clarius » bietet also einer nüchternen Untersuchung sehr wenig Licht. Man wird besser daran tun, mit den älteren Autoren *nicht* von einem « Autograph » zu sprechen. Der oben dargelegte Stand der literarischen Ueberlieferung wäre gegenüber der Tatsache eines leicht erkennbaren wirklichen Autographs kaum denkbar.

[1] C. 43.
[2] I. 175.

Gleichwohl hat das Zeugnis des Petrus de Prussia und vor allem seine Deutung durch Jacob verschiedene neuere Autoren veranlasst, die Schrift als eine echte Alberts anzusehen [1]. *Der Tatbestand der literarischen Ueberlieferung macht eine solche Annahme zum wenigsten sehr unwahrscheinlich, ja man dürfte nicht zu weit gehen, wenn man sagt: unbegründet und deshalb falsch.*

Jacob hält auch den *Prolog* für echt. Dieser legt unter anderem die Worte vor: « ut in arbore patet hic ante depicta ». Daraus wieder folgert er, eine solche Zeichnung habe von vorne herein die erste Seite der Schrift geziert. Nun spricht Petrus de Prussia nicht von diesem Prolog, der wie es scheint älteste Druck freilich enthält ihn, die Zeichnung hingegen liegt zuerst in der Ausgabe Coloniae 1498 (H. Quentel « cum figura xylographica ») vor [2]. Jacob selbst fand die Zeichnung in keiner der von ihm benutzten Handschriften. Der Prolog aber findet sich auch nicht in allen Ausgaben [3]. Man tut also gut, auch diesem Prolog gegenüber Vorsicht walten zu lassen.

2. Was sagen die inneren Kriterien zu der Annahme, Albert sei der Verfasser [4]?

Jacob will « plurima nec levia » gefunden haben, verzichtet aber auf ihre Darlegung. *Petrus de Prussia* hat den Inhalt der beiden anderen grossen eucharistischen Werke Alberts mit einer Anerkennung und einem Lobe behandelt, die ihresgleichen suchen; und nach sorgfältiger Prüfung kann ich ihm hierin nur

[1] Nik. Paulus in « Katholik », *loc. cit.*: M. Weiss. *Primordia novae bibliographiae b. Alberti M.* (Paris, Freising, 1898), p. 27: Fr. S. Renz. *Geschichte des Messopferbegriffs*, I (1901), 758: P. v. Loë O. P., in « Analecta Bolland. », 21 (1902), 368, er führt mehrere Werke als echt an, die z. B. Mandonnet ablehnt; Fr. Pangerl S. I., *Studien über Albert den Grossen*, in « Z. f. k. Theol. », 36 (1912), 345. Von früheren Autoren sei noch erwähnt: J. Ant. Flaminius in seiner *Vita Alberti* in: « Leander Albertus, de viris illustribus O. P. », l. 3, f. 107.

[2] Panzer, IV, 276, n. 308.

[3] Vgl. Panzer, V, 15 f.

[4] Ueber ihre Bedeutung in der Beurteilung echter Albertinischer Werke vgl. Pangerl, *loc. cit.*, 518.

beipflichten. Ein Wort der Anerkennung für den vorliegenden Traktat hat er nicht.

Für *De Rubeis* waren die Beobachtungen *Barbavaras* ausschlaggebend, das Werk sowohl Thomas als Albert abzusprechen. Es sind rein sprachliche Gründe; aber auch sie wollen untersucht werden, und sie sprechen zu Ungunsten der Annahme einer Urheberschaft Alberts. Zugunsten Bonaventuras konnte die Vorliebe des Verfassers für eine Dreiteilung bis ins Kleinste in Frage kommen, die auch dieser im Anschluss an Hugo von St. Victor gerne durchführt. Die vorgetragenen Lehrmeinungen aber und die Darstellungsform lassen, wie auch die Herausgeber der Werke Bonaventuras bemerken, nicht zu, an ihn als Verfasser zu denken.

Albert hat in der Lehre von der Eucharistie festumschriebene Ansichten. Dabei ist die Beobachtung bedeutungsvoll, dass wir dieselben nicht nur in einer bestimmten Lebensperiode bei ihm nachweisen können. Aus seinen Werken selbst gewinnen wir reichliche Belege dafür, dass er diese Ansichten seine ganze schriftstellerische Zeit hindurch vertreten hat. Ich gedenke, darüber in anderem Zusammenhage genauer berichten zu können. Finden sich also in einem sonst zweifelhaften Werke Lehrmeinungen, die zu den Ansichten Alberts in Gegensatz stehen, oder auch nur aus anderen Gedankenkreisen herausgewachsen sind, so ist die Annahme berechtigt, das Werk stamme nicht aus Alberts Feder. Das aber liegt hier vor. Ich greife nur einzelne Punkte heraus.

Die Gliederung des ganzen Werkes. Die 32 *sermones* behandeln 7 Fragen: 1. causa institutionis sacr. euch.; 2. forma donationis (velatum, sub specie panis...); 3. mirabilia divinae operationis (die Lehre von den Akzidenzien in der Eucharistie); 4. qualitas nostrae praeparationis (entsprechend den Vorbildern des Alten Testamentes); 5. modus manducationis (sacramentaliter, spiritualiter, beides zusammen); 6. effectus suae bonitatis; 7. consideratio sacramenti sanguinis. Diese Einteilung des Stoffes ist Albert durchaus fremd [1].

[1] Die unseren Drucken beigegebene « notula » am Schlusse scheint nicht vom Verfasser zu sein, da sie die sonst aus den sermones ferngehaltene allegorisch-rememorative Erklärungsmethode der *Messliturgie* entwickelt. Von

In sermo 1. wird als *secunda causa institutionis* gegeben: *sacrificium altaris*, und zwar mit dem Zweck der Nachlassung der im täglichen Leben begangenen Sünden. Nach der übereinstimmenden Lehre der echten Werke Alberts ist der Zweck des Messopfers die *sanctificatio* des Menschen durch die *incorporatio in Christo*, als eigentlicher Zweck wird die Nachlassung der Sünden in 4, d. 13, a. 25, *solut.* und ad 3m abgelehnt.

Die in sermo 4. gegebene Darlegung über die *excellentia* des Messopfers [1] berührt sich in keinem Gedanken mit den Ausführungen über denselben Gegenstand in *De euch.*, d. 5.

Die in *sermo* 7. und 8. vorgelegte Begründung, warum Christus sein Fleisch verhüllt gibt [2], ist nach Inhalt und Ausdrucksform Albert fremd. Genaueres darüber an anderer Stelle.

Im *sermo* 9. unterscheidet Verfasser im Sakrament 3 res: *naturale corpus Christi, mysticum corpus Christi, effectus in anima fideli;* Albert hingegen spricht immer von res et sacramentum, und das ist *verum corpus Christi*, und res tantum, der *unio corporis mystici* [3].

In *sermo* 21-26 behandelt Verfasser die *effectus* der Eucharistie in tiefstgreifender Abweichung von den Anschauungen Alberts. Der von diesem immer und immer wieder betonte und in all seinen Werken wiederkehrende oberste Zweck der Eucharistie, die *incorporatio in Christo*, kommt hier überhaupt nicht zur Sprache, und andere treten an seine Stelle [4]. Wohl bringt er einmal einen

Albert kann sie schon deshalb nicht sein, weil dieser jene Methode mit den schärfsten Ausdrücken ablehnt und bekämpft. Die in den *sermones* meist gegebene moralisierende Erklärung aber stimmt nicht mit der von Albert in seiner Liturgieerklärung (*De sacrificio missae*) vorgelegten überein.

[1] Ratione 1. *honestatis*, *a*) ab exteriore specie, *b*) a virginali origine, *c*) a spirituali dulcedine; 2. *dignitatis*, *a*) ex carne Christi mundissima, *b*) ex anima iustissima, *c*) ex deitate altissima; 3. *virtutis* i. e. per effectum *a*) in hoc mundo (peccata cotidiana relaxat), *b*) in purgatorio (a poenis absolvit), *c*) in coelo (gaudium generat).

[2] Indignitas malorum, fides bonorum, instructio morum, imbecillitas omnium.

[3] In 4. d. 9. a. 1.; *De euch.*, d. 6, tr. 3, n. 2.

[4] Sermo 21-26 legt er 12 effectus gegen 12 *languores* des Menschen vor: « a culpae vinculis liberat, fomitem refrigerat, maculam cordis mundat, iram

Gedankengang, der sich mit dem Alberts berührt, indem er *sermo* 5. nach Aufzählung anderer Wirkungen auch beifügt; « corpori suo mystico associat, quin insuper... deo similem facit, et iste gradus summus est », und wird in diesem Leben erlangt durch die Gnade, im anderen duch die Glorie. Sermo 25. kehrt eine ähnliche Steigerung mit dem nämlichen letzten Gliede wieder. Aber dieses Moment kommt jedem Leser erkennbar aus einem anderen Gedankenkreise heraus als bei Albert und entbehrt der richtunggebenden Bedeutung in allen Ausführungen über die Eucharistie.

Beim Verfasser der sermones liegt von der ersten bis zur letzten Zeile eine einheitliche Anschauung zugrunde, die als solche Albert fremd ist, ja gegen die er Stellung nimmt. Während bei unserem Verfasser die Nachlassung der Sünden im Vordergrund des Interesses und der Darlegungen steht [1], spielt sie bei Albert überhaupt keine Rolle, wird vielmehr als Einsetzungszweck abgelehnt [2]. Auch die Art der Steigerung unseres Verfassers ist Albert fremd. Dieser stellt einen Zentralzweck der Eucharistie auf, die *incorporatio in Christo*, und gruppiert alle übrigen Zwecke als diesem untergeordnete Momente. Und diese Anschauung ist im Sentenzenkommentar aus seiner ersten schriftstellerischen Zeit ebenso einheitlich durchgeführt wie in *De eucharistia* aus seinen letzten Lebenstagen.

Sermo 27-32 handeln über das Blut Christi im Altarssakrament. Darstellung, Auffassungsweise, Beschreibung der Wirkungen wei-

Dei placat, intellectum illuminat, voluntatem in dilectionem proximi inflammat, memoriam delectat, totum hominem confirmat, ab aeterna morte liberat, merita multiplicat, ad patriam deducit, ad aeternam vitam corpus resuscitat ». Dann folgt in sermo 24 eine besondere Ausführung über die 3 effectus principales: peccatorum destructio, bonorum augmentatio, vitae aeternae collatio.

[1] Sermo, 1, 4, 21, 24 usw.

[2] In 4m, d. 1, a. 2; d. 13, a. 14, 25, 26: de euch. d. 2, tr. 3, c. 1, n. 2; besonders d. 6, tr. 1, c. 2 usw. Man beachte, dass es sich bei unserer Untersuchung keineswegs um die Rechtgläubigkeit des Verfassers der sermones handelt. Diese ist unzweifelhaft vorhanden, wie NIK. PAULUS, *loc. cit.*, « Katholik », 1896, II, 233 ff. nachgewiesen hat.

chen durchaus ab von den Anschauungen Alberts im Sentenzenkommentar wie auch in *De euch.*, d. 3, tr. 2, wo er die Fragen eingehend wie kein anderer Autor behandelt hat. Das für ihn Bezeichnende, die Auffassung des Blutes als sacramentum redemptionis, kommt in den sermones nicht zur Sprache.

Eine genauere Vergleichung würde der Unterschiede noch mehr zutage fördern. Die angeführten mögen hinreichen, den Nachweis zu erbringen, dass die in Frage stehenden Werke nicht aus dem Geiste des gleichen Verfassers geboren sind.

Noch sei auf einige Momente allgemeiner Natur aufmerksam gemacht. In den sermones fehlt durchaus der tiefinnerliche, um nicht zu sagen mystische Zug, der sonst den Ausführungen Alberts über Eucharistie im allgemeinen und über das Messopfer im besonderen eigen ist. Dazu kommt eine völlig andere Art der Schriftbenutzung, denn Albert kennt das Aneinanderreihen von Schrifttexten ohne Erklärung und Anwendung auf den Gegenstand nicht. Ferner ist die bei Albert in Eucharistiefragen so beschränkte Benutzung der Väterliteratur hier eine sehr ausgiebige [1]. Sodann ist das vom Verfasser der sermones nicht selten betonte Moment der göttlichen Strenge und die wiederholte Warnung vor dem göttlichen Strafgericht Albert in keiner Weise eigen. Die einer Forderung oder Aufstellung beigegebene Begründung ist oft so äusserlich, so wenig aus der Sache heraus, der Ausdruck so abstrakt und empfindungsleer, dass man Albert und seine Art der Behandlung nicht wiedererkennen kann. Dabei darf man diese Verschiedenheit der Auffassung, des Ausdrucks und der Begründung nicht auf die Verschiedenheit der dogmatischen und oratorischen Betrachtungsweise zurückführen wollen. Denn Alberts Darstellung ist auch bei Behandlung der dogmatisch tiefsten Fragen konkret und packend. Sodann sind auch die sermones rein dogmatisch gehalten, die alte

[1] Zitiert werden sehr oft: Augustinus, Ambrosius, Damascenus, Gregor; dann auch: Hieronymus, Hilarius, Paschasius, Alexander Papa (serm. 15), Eusebius, Beda, Isidor, u. a.; aus der jüngeren Zeit: Eugenius (serm. 11 u. 12, bei der Lehre über die Konsekration), Bernard (s. 27), Hugo (v. St. Vict. s. 9, 15, 20), Innocenz III (s. 13), mgr Petrus Lomb. (s. 29). Auch die Glossa wird oft angeführt.

Bezeichnung des Werkes als « tractatus » hat hierin ihren sachlichen Grund [1], oratorisch aber haben sie keinen Wert, wie selbst Jacob zugeben muss. Wenn es sich überhaupt um ein rednerisches Werk handelt, so sind die einzelnen sermones doch auf keinen Fall als Predigten, sondern höchstens als Predigtentwürfe anzusprechen. Die Gründe hierfür zu entwickeln würde zu weit führen. Die Tatsache aber leuchtet jedem Leser derselben ohne weiteres ein. Und so ist auch die einmal vorkommende Bezeichnung des Textes: *ut supra probatum est in primo sermone* [2] zu verstehen, die wohl den nächsten Anlass zu dem Titel des ganzen Werkes: « sermones » gegeben hat.

Das Ergebnis aus den inneren Kriterien ist demnach das gleiche wie aus der Untersuchung der literarischen Ueberlieferung: *Albert ist nicht als Verfasser anzusprechen.*

Wer ist der Verfasser? Die Frage lässt sich heute bei der mangelhaften Kenntnis der zum grossen Teil noch ungedruckten, ja unbekannten Literatur des 13. Jahrhunderts noch nicht entscheiden. Es bleibt also vor der Hand bei dem Urteil von De Rubeis und Mandonnet, das nach der vorliegenden Untersuchung nur stärker zu unterstreichen ist.

Man könnte geneigt sein, an Wilhelm von Auvergne († 1249) zu denken. Denn sein Traktat über die Eucharistie bietet mit den Ausführungen der sermones manche Berührungspunkte. Die früher ihm zugeschriebenen sermones sind sicher unecht, so fehlt die Möglichkeit einer eingehenden Vergleichung mit diesem Genus seiner Darstellung. Zwar sind die bis ins Kleinste durchgeführte Disposition mit ihren Teilen und Unterteilen, der reiche Gebrauch der Schrift und die häufige Verwendung biblischer Redeweisen und Bilder sowie die Behandlung mancher scholastischen Fragen ihm fremd, aber die Uebereinstimmung in der eigentümlichen Auffassung über das Verhältnis von Kreuz- und Messopfer (Wilhelm: *De euch.*, c. 2), über den Opferzweck als Versöhnung mit Gott, über die Zwecke

[1] Serm. 15-20 über die Art der Vorbereitung und das Kommunizieren als solches haben mehr praktische Fragen zu behandeln, sind aber auch rein theoretisch aufgefasst und dargestellt.

[2] Serm. 3.

der Eucharistie überhaupt und einige andere Punkte legen doch den Gedanken nahe, es handle sich — wenn nicht um Wilhelm selbst — dann um einen seiner Schüler oder einen seinem Gedankenkreise nicht fern stehenden Gelehrten.

JOSEPH KRAMP S. I.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

De Paulinae theologiae duplici gradu seu stadio.

Paulinae praedicationis duplicem fuisse sive modum sive gradum: alterum, simpliciorem, imperfectis seu pueris in fide; alterum, altiorem, perfectis viris destinatum, manifesto Apostoli ipsius ad Corinthios scribentis (1 Cor., 2, 1-10; 3, 1-3) testimonio convincitur. Ulterius vero, num duplex ista praedicationis forma duplicem etiam gradum et quasi stadium designet seu innuat in Paulinae Theologiae formatione atque evolutione, operae pretium est diligenter investigare, si forte eiusmodi tractatio novam aliquam lucem possit afferre ad universam Pauli doctrinam accuratius, plenius, profundius, cognoscendam.

Ante omnia vero, Apostoli verba attente sunt perpendenda. De priore praedicationis forma ita ad Corinthios scribit: « Misit me Christus... evangelizare: non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi... Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum: placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes. Quoniam et Iudaei signa petunt, et Graeci sapientiam quaerunt: nos autem praedicamus Christum crucifixum: Iudaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam; ipsis autem vocatis, Iudaeis atque Graecis, Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam... Et ego, cum venissem ad vos, fratres, veni non in sublimitate sermonis aut sapientiae annuntians vobis testimonium Christi. Non enim iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum ». (1 Cor., 1, 17-24; 2, 1-2). « Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam: nondum enim poteratis: sed nec nunc quidem potestis: adhuc enim carnales estis » (1 Cor., 3, 1-2).

His verbis duo declarat Apostolus ad rem nostram pertinentia: et quid sit Evangelium a se parvulis in Christo praedicatum, et quod huius Evangelii obiectum.

Evangelium a Paulo Corinthiis praedicatum est « testimonium Christi », vel potius ut habet graecus textus « testimonium Dei »,

et « verbum crucis ». Nimirum Evangelium Pauli non fuit rhetorica quaedam lucubratio aut philosophica speculatio, qualem libenter audissent Corinthii; non humanae sapientiae, sed potius « stultitiae », verbum. At vero quia et « Dei testimonium » erat et « verbum crucis », propterea erat etiam « Dei virtus », mirabilemque efficaciam a Christi cruce petebat.

Eiusmodi Evangelii obiectum, aliquo pacto unicum, certe praecipuum atque hoc loco unice a Paulo declaratum, est « Iesus Christus, crucifixus ». « Non enim iudicavi, inquit, me scire aliquid inter vos, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum ». Quod autem unum sciebat, id etiam unum praedicabat. « Nos autem praedicamus Christum crucifixum ».

Itaque in hac priore forma Pauli praedicatio christologica erat et soteriologica. De altera forma ita subiungit: « Sapientiam autem loquimur inter perfectos: sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi, qui destruuntur: sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit: si enim cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent... Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum » (1 Cor., 3, 6-10).

Haec altera doctrinae forma exponit Dei sapientiam inter perfectos. Eius igitur argumentum est « Dei sapientia », ad quam audiendam sunt tantum idonei viri in vita spirituali maturi atque perfecti. Quod si istius sapientiae proprietates exquiruntur, tres hic ab Apostolo enumerantur: secretum, destinatio, revelatio. Secretum: erat enim ab aeterno in Deo abscondita, erat reconditum Dei consilium, quod consequenter nemo principum huius saeculi, philosophorum, rhetorum, scribarum, magistratuum, cognovit. Destinatio: haec enim sapientia, etsi uni Deo pervia, erat tamen ab aeterno nobis, in gloriam nostram, praedestinata. Revelatio: opportuno enim tempore ea sapientia nobis per Spiritum Dei est revelata. Tota vero ista sapientia sita est « in mysterio ». De quo mysterio nihil aliud hoc loco docet Paulus: plura dicet, cum in captivitate positus ad Colossenses atque Ephesios scribet. Interea tamen aliquid innuunt de mysterio tres illae proprietates Dei sapientiae, et praesertim illud quod deinde addit Apostolus: « Si enim (Dei sapientiam principes saeculi) cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent ». Quae consequentia ut stet, necesse est Dominum gloriae, Christum, ad Dei sapientiam et mysterium, tamquam illorum praecipuum obiectum, pertinere. Unde altior ista doctrinae forma est etiam

christologia quaedam sublimior, id est, sapientissima, mystica, divina, de Christo Domino gloriae speculatio seu contemplatio.

Duplicis huius praedicationis formae exemplum iuverit forte videre in Epistolae ad Ephesios prologo seu initiali doxologia, et quidem in duplici quasi membro eiusdem periodi mediae [1], in qua Paulus et α) redemptionem per Christum et β) recapitulationem in Christo mirifice exponit. Ita enim scribit (Eph., 1, 7-10):

α) « In quo (Christo) habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum, secundum divitias gratiae eius, quae superabundavit in nobis, in omni sapientia et prudentia.

β) » ut notum faceret nobis sacramentum (graece *mysterium*) voluntatis suae, secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo, in dispensatione plenitudinis temporum, « instaurare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra sunt ».

Itaque duplex Paulini Evangelii forma est christologica. Quod si ex priore ad alteram fit transitio quaedam seu evolutio, haec in eodem sensu fit, seu, ut ita dicam, in eadem directione, non tam novis additis elementis, quam primis ipsis profundius consideratis atque intellectis. Unde tandem Christus, isque crucifixus, et verbi crucis, et Dei sapientiae seu mysterii, praecipuum, immo unicum quodam modo, manet semper obiectum.

* * *

Hactenus dicta, certa sunt et manifesta. At inde duplex nascitur quaestio: 1) ista duplex Paulini Evangelii forma signatne internum quoddam Paulinae Theologiae incrementum sese labentibus annis evolventis? 2) An saltem altera forma ita est Paulo propria, ut, cum prior sit ipsi cum ceteris Apostolis communis omnino, in illa contra proprium et characteristicum Pauli Evangelium sit agnoscendum?

His quaestionibus antequam respondeamus, historiae litterariae factum quoddam videtur praenotandum.

Si Pauli Epistolarum chronologia consideratur, facile deprehenditur in primis Epistolis ad Thessalonicenses, Galatas, Corinthios, Romanos, illam Dei sapientiam in mysterio vix memorari, immo aperte significari eam solis perfectis esse reservatam; in sequentibus autem Epistolis ad Colossenses atque Ephesios idem mysterium universis fidelibus manifeste declarari. Atqui non est credendum isto tempore omnes iam

[1] Cfr. « Biblica », II (1921), p. 458-460: *Doxologiae Epistulae ad Ephesios logica partitio.*

fideles exstitisse perfectos: illud potius apparet, Paulum, temporis adiunctis quasi compulsum, ea cunctis aperire quae prius solis perfectis reserabat. Itaque duplex illud stadium, quod prius propria singulorum perfectione definiebatur, postea historicis ipsis eventibus signatum est. Unde illud semper stat: sive in singulorum fidelium progressione, sive in universae Ecclesiae historia, eadem duo stadia reperiri. Quaerimus iam ergo nonne in vita etiam ac mente Pauli stadia ista reperiantur.

Et primum quidem, Paulum etiam in Christi cognitione progressum quendam fecisse, ipsa comparatio et cum aliis fidelibus et cum Ecclesia universa probabile admodum suadet. At, his praetermissis, nulla apparet ratio cur Deus Paulo cuncta simul revelaret: cum id nullo modo aut ipsius necessitas, aut Ecclesiae utilitas postularet. Tandem — et haec ratio rem omnino convincit — Paulus ex altera parte plures habuit « visiones et revelationes », ut ipse ad Corinthios scribens testatur (2 Cor., 12, 1), in quibus revelationibus de Christi mysterio sine dubio edoctus est; ex altera vero parte ipse, ardenti erga Christum amore stimulatus, perpetuo Christum cogitabat: unde continuo. et Dei gratia adiutus et proprio usus labore, in Christi Domini cognitione in dies singulos crescebat.

Perpetuum vero istud in Christi cognitione incrementum facile videtur in duas partes et quasi epochas posse discerni. Adest enim magna illa et singularis revelatio, raptus, inquam, in tertium caelum sive in Paradisum, qui raptus et « in Christo » perfectus est. et Paulo audienda dedit « arcana verba, quae non licet homini loqui ». Iam vero arcana ista verba « in Christo » accepta nihil aliud esse possunt nisi Christi mysterium. Profecto ipse Apostolus, ad Ephesios scribens, testatur mysterium « secundum revelationem » sibi notum esse factum (Eph., 3, 3): quae revelatio illa praecipue, si non unice, videtur esse de qua ante ad Corinthios scripserat.

Ex his omnibus magna probabilitate concluditur revera in Pauli mente seu intelligentia progredientem quandam evolutionem fuisse, quae in duo praecipue stadia dividatur. Saltem illud videtur tenendum: in illa Pauli sapientia, seu mysterii cognitione, propria et quasi characteristica ipsius Theologiae elementa reperiri.

* * *

Paulus suum saepe Evangelium commemorat, illam nimirum praedicationis formam quam ipse usurpabat. Attamen rem attente consideranti statim apparet non omnia eiusmodi Evangelii elementa esse

eodem iure seu titulo Apostoli propria: quod tum ex rei natura intelligitur, tum ex ipsius Pauli testimonio comprobatur. Et sane, Christi resurrectio singulari quodam titulo ad Pauli Evangelium videtur pertinere. Sic ipse testatur, tum alias, tum ad Timotheum scribens: « Memor esto Dominum Iesum Christum resurrexisse a mortuis ex semine David secundum Evangelium meum, in quo laboro usque ad vincula » (2 Tim., 2, 8-9). Tamen, ad Corinthios scribens, cum de eadem Christi resurrectione loquitur, « Sive ego, inquit, sive illi (ceteri Apostoli), sic praedicamus » (1 Cor., 15, 11). E converso, ubi de « mysterio » loquitur, specialem, sin minus exclusivam, ipsius intelligentiam sibi vindicat. Apostoli verba ipsa iuvat audire: « Secundum revelationem notum mihi factum est sacramentum (graece legitur « mysterium »), sicut supra scripsi in brevi: prout potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi... Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec: in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti (graece « mysterii ») absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit » (Eph., 3, 3-9). Igitur « mysterium » singulari quodam iure ad Pauli Evangelium seu Theologiam dicendum est pertinere; in « mysterio » peculiaris Paulinae Theologiae aspectus sive character, propria elementa quaerantur oportet. Immo eadem illa, quae, ut Christi resurrectio, modo ad proprium Pauli Evangelium, modo ad communem omnium Apostolorum praedicationem spectare dicuntur, eatenus proprio iure Paulina sunt agnoscenda, quatenus cum Christi mysterio artioribus vinculis connectuntur.

Quocirca, cum Paulinae Theologiae aut progressio, genesis seu vitalis evolutio exquiretur, aut sententia princeps, proprius character, tendentia, et quasi tonus quidam seu color investigabitur, — quod utrumque utilissime semper fiet — illa duo ob oculos perpetuo versentur oportet: et in ipsius intelligentiae incremento duo esse praecipua stadia, et in isto altero stadio, in quo perfectorum sapientia seu Christi mysterium reperitur, propria ipsius elementa, proprium characterem, ideam generatricem, esse quaerenda.

IOSEPH M. BOVER S. I.

Sulla relatività generale di Einstein.

Quando definiamo il moto locale come un successivo cambiar posizione del corpo non definiamo che uno degli effetti dello stato di moto del corpo. Nel corpo può esistere uno stato accidentale, una qualità, che ci si manifesta col cambiar posizione del corpo. Questa qualità, che diciamo stato di moto del corpo, potrebbe assimilarsi con quello che i fisici chiamano *forza viva*, o *energia cinetica* del corpo. A questo stato accidentale del corpo corrisponde un effetto esterno per cui il corpo va prendendo successivamente posizioni diverse nello spazio, effetto che non aggiunge di reale nel corpo se non una relazione con lo spazio. Un secondo effetto dello stato di moto del corpo può essere una modificazione nella distribuzione delle parti del corpo stesso. Questo secondo effetto deve sempre esistere ogni volta che il corpo si muove in mezzo ad altri corpi, per esempio, in mezzo all'etere cosmico, od anche soltanto in vicinanza di altri corpi. Nel primo caso la distribuzione delle parti è alterata dalla resistenza del mezzo, nel secondo dalla diversa distribuzione delle forze esercitate fra i vari corpi. Ma questa modificazione interna non può manifestarsi che nelle ultime particelle e proporzionalmente al grado di libertà che esse posseggono, e solo con ricerche molto accurate potrebbe forse mettersi in rilievo. Non resta di visibile che l'altro effetto del moto, ossia il cambiamento di posizione.

Ora la posizione di un corpo nello spazio non sappiamo determinarla se non riferendoci ad altri corpi. Lo spazio assoluto ed immobile è un concetto intellettuale che ha fondamento nelle cose. Non possiamo individuare i punti dello spazio se non partendo dai corpi che in esso esistono, e calcolando da essi le distanze ai vari punti che si vogliono determinare. È evidente che si richiederebbe l'esistenza di un corpo assolutamente fisso nello spazio assoluto per poter fare una tale determinazione.

Il problema non è nuovo, è anzi da secoli che si agita, ma possiamo limitarci ad accennare soltanto alle questioni reali che possono interessare insieme i filosofi ed i fisici.

Consideriamo l'insieme di tutti i corpi esistenti e che hanno azioni reciproche, e chiamiamolo *universo*. L'ipotetica esistenza di altri universi che non abbiano nessuna relazione col nostro non ha alcuna importanza fisica per noi. Un ipotetico moto di tutto l'universo nello

spazio assoluto non ha nè importanza nè significato. Si potrebbe forse dire che un tal moto è senz'altro da escludersi, perchè non si può assegnargli nessuna causa sufficiente. Non una causa interna perchè i moti dei corpi inclusi nell'universo non possono determinare un moto risultante di tutto l'insieme; non una causa esterna perchè quel moto non avrebbe nessun effetto nell'universo e nelle sue parti, e quindi sarebbe un'azione completamente gratuita.

È inutile dunque considerare uno spazio assoluto e infinito per il problema reale. Basta limitarsi allo spazio limitato dalla superficie esterna dell'universo, superficie che deve esistere perchè l'universo è necessariamente limitato.

Sorge allora il problema se sia o no possibile individuare i punti di questo spazio. Anche qui evidentemente bisogna ricorrere a qualche cosa di fisso. La meccanica insegna che in un tale spazio esiste un punto assolutamente fisso, il baricentro, e un piano fisso passante per il baricentro, il piano dei momenti minimi. Per passare da questi elementi alla determinazione di tutti i punti dello spazio basta fissare una direzione su quel piano, una direzione uscente dal baricentro.

Ma fisicamente noi non sappiamo determinare nè il punto, nè il piano. Questa impossibilità è relativa alla nostra capacità attuale, non è assoluta nella natura delle cose.

Per la soluzione fisica del problema dello spazio, e quindi del moto, bisogna dunque ricorrere a qualche cosa di diverso. I fisici hanno riconosciuto la necessità della esistenza di un mezzo materiale che trasporta da un corpo all'altro dell'universo le varie forme di energia che essi si scambiano, l'energia elettromagnetica — luce, calore, ecc. — e l'energia gravitazionale. Questo mezzo è l'etere cosmico. Esso deve riempire tutto lo spazio dell'universo e non può partecipare se non in minima parte al moto dei corpi. Se le cose stanno così l'etere può costituire quel corpo fisso nell'universo che permette di determinare univocamente i punti dello spazio. È in questo senso che sono state dirette le ricerche sperimentali, ma fino ad ora senza successo. Sono restate famose le esperienze di Michelson e Morley che dovevano mettere in rilievo il moto della terra nella sua orbita rispetto all'etere in mezzo al quale si muove. Queste esperienze furono eseguite a varie riprese in questo ultimo trentennio, ma non hanno dato mai alcun risultato positivo.

Ciò ha condotto i fisici a ritenere come impossibile la soluzione del problema dello spazio assoluto nel senso detto, e quindi anche impossibile la determinazione del moto assoluto dei corpi.

Si è allora ricorsi ad una soluzione indiretta del problema del moto.

La meccanica classica fondata da Galileo e da Newton ci permette di risolvere i problemi del moto riferendosi ad uno spazio fisso. Lo spazio viene definito da un sistema di assi ortogonali connessi col corpo che si considera fisso, e i problemi si traducono in linguaggio matematico sotto forma di equazioni differenziali, o di equazioni integrali. Queste equazioni contengono le tre coordinate che definiscono la posizione del punto che si considera rispetto agli assi scelti, e una variabile indipendente, il tempo. Supponiamo che per un determinato problema sia stato possibile assegnare le equazioni risolutive. Quelle equazioni valgono finchè resta vero che il sistema di riferimento è fisso. Se al sistema fosse comunicato un semplice spostamento che durasse un solo istante le equazioni che prima risolvevano il problema seguitano ancora a valere, soltanto si dovrà alterare il valore di qualche costante. Se al sistema, invece di un semplice spostamento, si comunicasse un moto uniforme, o, ciò che equivale, se il corpo che si riteneva fisso si verificasse poi essere in moto con un moto uniforme, quelle equazioni seguiterebbero ancora a valere, salvo sempre il cambiamento di valore di alcune grandezze che vi compariscono. Questa proprietà delle equazioni risolutive del problema si suol chiamare proprietà invariantiva, o semplicemente *invarianza.*

Il fatto che quelle equazioni sono invarianti per l'aggiungersi di un moto uniforme rettilineo, fa sì che noi possiamo dire d'aver risolto il problema, non solo quando di fatto il sistema che definisce lo spazio è realmente fisso, ma anche quando il sistema si muovesse con moto rettilineo uniforme. Immaginiamo, per esempio, che ci siamo riferiti ad un sistema di assi connessi col nostro sistema solare e quindi fissi col sole, e di avere assegnato le equazioni risolutive per il problema o per i problemi che trattiamo. Se poi veniamo a conoscere che ci siamo ingannati nel supporre il sole come un corpo fisso, ma che invece esso si muove con un moto rettilineo uniforme in una determinata posizione, le equazioni che abbiamo potuto assegnare con i criteri della meccanica classica seguitano ancora a valere, soltanto dovremo introdurre in esse una grandezza che rappresenta la velocità uniforme del sole. Anzi se abbiamo avuto l'avvertenza di esprimere le equazioni nella forma più generale possibile, una grandezza di quel genere vi doveva già essere inclusa, salvo poi ad assegnarle il valore zero quando si fosse accertato che il sole è fermo, o il valore vero quando si fosse conosciuta la vera velocità uniforme di esso.

Ma se il sistema di riferimento si muovesse con un moto più complesso, per esempio, nel caso citato se ci accorgessimo che il sole che avevamo supposto fisso si muove invece sopra una traiettoria elittica con velocità variabile, allora le equazioni che avevamo assegnato non valgono più, esse non sono invarianti per un moto qualunque del sistema di riferimento.

Si può subito osservare qui che in generale un moto non uniforme del sistema di riferimento si allontana di poco da un moto uniforme purchè i fenomeni che si considerano non comprendano uno spazio di tempo troppo grande. Così, per l'esempio citato, attualmente noi non sappiamo di fatto se il sole si muova di moto uniforme o no. Da quello che conosciamo dell'universo possiamo senza altro asserire che il moto del sole non può essere rettilineo, ma d'altra parte la traiettoria che esso compie è così ampia che per molti anni non riusciremo a rilevare alcun cambiamento di direzione. Quindi se si assume questo moto come uniforme l'errore che si commette nelle soluzioni dei problemi è senza dubbio praticamente trascurabile.

La soluzione del problema fondamentale del moto richiederebbe dunque che le equazioni che si assegnano abbiano la proprietà invariantiva rispetto ad un moto qualsiasi del sistema di riferimento.

Si comprende da quanto si è detto che il passaggio dalle equazioni della meccanica classica, che sono invarianti solo per un moto rettilineo uniforme, ad equazioni che abbiano una invarianza completa rispetto a qualunque moto, non includerà che la presenza di termini correttivi, che nella maggior parte dei casi non avranno alcuna importanza pratica, ma il valore teorico sarebbe senza dubbio grande.

E le ricerche degli scienziati in questi ultimi venti anni sono state rivolte appunto alla costruzione di queste nuove equazioni.

Non è qui il caso di seguire i vari tentativi e i successivi progressi. mi limiterò soltanto ad accennare a ciò che più davvicino interessa anche la parte filosofica della questione. Un primo passo nella costruzione delle nuove equazioni fu fatto con i sistemi di trasformazione di Lorentz e Fitz-Gerald. Questo passo permise di estendere la forma invariantiva della meccanica classica. Ma un sistema di equazioni invarianti per un moto qualunque del sistema di riferimento non fu costruito se non pochi anni fa da Einstein nel 1916 nella sua teoria della relatività generale.

Il nome di *relatività* era stato assegnato anche prima a tutto questo gruppo di studi che pone come postulato fondamentale l'impossibilità in cui ci troviamo di riconoscere il moto vero dei corpi. Il sistema

di Lorentz costituisce ora il primo grado di relatività, quello di Einstein la relatività generale.

Se questa nuova teoria non fosse che la costruzione di equazioni invarianti nel senso detto, la soluzione del problema fondamentale sarebbe trovata, ossia sarebbe reso possibile esprimere i problemi fisici con formule che fanno astrazione dallo stato di quiete o di moto qualunque del sistema di riferimento, e quindi esprimerebbero l'andamento dei fenomeni nella forma più generale possibile. Il passaggio da questa forma generale alla soluzione pratica si potrebbe fare completamente ogni volta che si potesse assegnare alle grandezze costanti, che compariscono nelle formole, i valori forniti dalla esperienza. In tutti gli altri casi sarebbe ancora possibile dare una soluzione, ma questa sarebbe approssimata secondo il grado corrispondente ai termini correttivi delle formole. In ogni modo si avrebbe il fondamento per la soluzione di tutti i problemi fisici.

Ma disgraziatamente la costruzione delle equazioni di Einstein include alcuni concetti nuovi che non vengono forniti dalla esperienza, e che tolgono alla teoria il valore reale che dovrebbe possedere per risolvere i problemi della natura reale.

La teoria generale della relatività si può dire basata sopra tre principi fondamentali:

a) l'impossibilità di conoscere il moto assoluto dei corpi;

b) il continuo a quattro dimensioni del Minkowski;

c) il principio di equivalenza di Einstein.

Il primo di questi principi o postulati è una costatazione di fatto: in realtà noi non siamo riusciti a misurare il vero moto dei corpi perchè ci dobbiamo sempre riferire a qualche cosa che supponiamo assolutamente fermo senza poter asserire che realmente lo è, anzi sapendo che difatto non lo è. E finchè con quel postulato si intende questo, il postulato è pienamente giustificato. Ma se con esso si vuole intendere che un moto vero e assoluto dei corpi non ha significato, e non esiste, si sarebbe in errore.

Quanto al continuo a quattro dimensioni del Minkowski esso costituisce un nuovo concetto di spazio e di tempo. Noi non soltanto non sappiamo misurare il moto vero dei corpi, o, ciò che equivale, non sappiamo individuare i punti dello spazio, ma la stessa incertezza, se pure non maggiore, esiste per la misura del tempo; in altri termini non sappiamo individuare i punti del tempo, e quindi non sappiamo assegnare la simultaneità dei fenomeni. Anche questo è fondato sopra un fatto vero; noi non abbiamo il modo di accordare due orologi lon-

tani. Non abbiamo a nostra disposizione che i fenomeni elettromagnetici, per esempio la luce, o le onde elettromagnetiche artificiali, ma non conosciamo la velocità con cui si propagano finchè non conosciamo il vero moto dei corpi. Naturalmente si tratta di esattezza teorica perchè in pratica si riesce a concordare il tempo in due punti lontani della terra fino ad un centesimo di secondo, e questo errore non ha importanza per i problemi pratici, ma ne ha molta per quelli teorici; ed errori anche piccolissimi acquistano importanza grande quando sono grandi le quantità da misurare.

Dalla constatazione di questa incapacità di misurare il tempo con una unità stessa è sorta la difficoltà di paragonare gli istanti o gli intervalli relativi a fenomeni lontani. Noi non possiamo che assegnare il valore del *tempo locale* ossia del tempo misurato nel punto in cui osserviamo un fenomeno, ma non possiamo riferire quelle misure ad un altro punto dello spazio.

Questa considerazione condusse il Minkowski ad ideare la costruzione del continuo *spazio-tempo* a quattro dimensioni. Secondo il Minkowski lo spazio in cui si verifica un fenomeno non è caratterizzato soltanto dalla posizione del punto rispetto agli altri corpi, o rispetto ad uno spazio assoluto, ma anche dalla sua posizione nel tempo caratteristico di quel determinato punto. Egli disse che dovevamo d'ora in poi non parlar più di spazio e di tempo come di due concetti distinti, ma concepire un continuo spazio-tempo caratterizzato da quattro grandezze di cui originariamente tre apparterrebbero alla posizione geometrica, una alla posizione nel tempo, ma dimenticando completamente questo punto di partenza per non considerare se non un continuo uniforme a quattro dimensioni.

Ora questo continuo così costituito non ha che un valore concettuale; in realtà lo spazio e il tempo non si possono assimilare, e salvo il caso che i singoli processi teorici e i risultati possano giustificarsi fisicamente, le soluzioni ottenute con questo processo non possono avere un significato reale.

Il principio di Einstein sulla equivalenza è anche più radicalmente sovversivo della costruzione dello spazio del Minkowski. Einstein osserva che l'azione di una forza è quella di produrre una accelerazione, che la materia si manifesta soltanto con le forze che essa esercita, e che infine tutti i fenomeni fisici non sono che esplicazione di determinate forze. Conclude quindi che materia e fatti fisici si possono sostituire con forze, e, ulteriormente, che le forze si possono sostituire con proprietà geometriche dello spazio continuo di Minkowski.

Inutile dire che in un determinato spazio esiste una massa attraente che non sappiamo che cosa sia, inutile dire che questa massa esercita una attrazione la cui natura ci è incognita, diciamo soltanto che in un determinato spazio esiste una accelerazione e quindi i corpi dovranno adattarsi a questa. Anzi non parliamo neppure di accelerazione ma soltanto di proprietà geometriche di quello spazio a quattro dimensioni, perchè tutto questo si equivale.

Dunque: sopprimere i concetti di spazio e di tempo, sopprimere i concetti di materia, di corpi, di forze, e costruire un continuo a quattro dimensioni con determinate proprietà geometriche: questo continuo è l'*universo*. Tale è l'opera della relatività generale.

Una tale teoria evidentemente non è una semplice costruzione teorica del mondo sensibile, è un edificio nuovo basato sopra principi ideali e quindi non rappresenta lo stato esterno delle cose. I relativisti lo sanno e riconoscono che la relatività non sa dir niente della natura fisica delle cose e dei fatti. Ma intanto si accettano tutte le conclusioni della teoria e si vogliono imporre come leggi della natura. Per una filosofia che giudica il mondo esterno come una semplice proiezione della mente non può esistere difficoltà nell'ammettere tutte le conseguenze della relatività generale, salvo poi a modificare completamente l'universo appena una nuova teoria potrà sembrare più completa o più adatta. Ma per una sana filosofia che aspetta di giudicare le cose dalle cose stesse, perchè la realtà non la crea la mente, quella teoria non rappresenta che una costruzione ideale i cui risultati devono essere severamente sottoposti ad analisi secondo i concetti e le leggi fisiche che costituiscono un patrimonio certo della scienza.

Si è molto discusso sul significato filosofico della teoria [1] e non sono mancate serie critiche, ma purtroppo va prevalendo la interpretazione soggettivista del mondo esterno secondo i principi di una filosofia demolitrice. Molto opportunamente il Jeans, uno dei migliori scienziati viventi, ritiene che non bisogna dare alla teoria che un valore di formole matematiche. E come teoria puramente matematica la relatività generale di Einstein-Minkowski può rendere dei segnalati servigi alla scienza purchè sempre sia possibile assegnare il valore fisico ai risultati che essa dà, altrimenti, poichè la teoria è fondata su principi ideali, anche le conclusioni non possono esser che tali, per una ben nota legge fondamentale della logica.

GIUSEPPE GIANFRANCESCHI S. I.

[1] Cfr. *Proceeding of t. R. Soc.*, London, febbraio e marzo 1920, e *The Mind*, ottobre 1920.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Quelques livres de théologie fondamentale.

1. Le Dr St. Szydelski, professeur de théologie fondamentale et d'histoire des religions à l'université polonaise de Lwów (Léopol, Lemberg) publie son cours en deux volumes, sous le titre *Prolegomena in Theologiam sacram* [1]. Craignant que la philosophie n'ait été puisée à de mauvaises sources par ses élèves, il esquisse d'abord, en une centaine de pages, deux petits traités sur l'existence de Dieu et sur la spiritualité de l'âme. L'initiative est heureuse. Il serait inutile de construire une apologétique du révélé devant celui qui douterait encore de ces vérités naturelles. Saint Augustin, par expérience personnelle, insistait pour que l'enquête religieuse établît d'abord la réalité du monde spirituel: âme et Dieu, l'âme d'abord. L'auteur aborde ensuite la nature de la religion, de la révélation surnaturelle, du miracle. La seconde moitié du premier volume contient la « démonstration chrétienne » : valeur du Nouveau Testament et mission divine du Christ. Ordre très classique, présenté avec clarté, en arguments simples, un peu trop vite satisfaits. Le Dr Sz. utilise surtout quelques manuels récents et les dictionnaires de Théologie et d'Apologétique, il se maintient au niveau moyen des résumés scolaires, comme celui du P. Devivier. Jugeant, avec raison, que les *Prolegomènes* de la théologie peuvent confier à la dogmatique la démonstration de la divinité de Notre-Seigneur, il exprime cependant son intention de la prouver. Ce qui est fâcheux. Car nulle part il n'en donne un commencement de preuve, probablement parce qu'il est gêné par son affirmation peu exacte: « Iisdem argumentis probatur et divina Christi legatio et divina eius natura ». Cette simplification (ou cette confusion), renouvelée de plusieurs manuels du XIXe siècle, laisse aux esprits une déception qui les prédispose à tenir mal cette vérité centrale.

[1] Vol. I. *De religione in genere et de Iesu Christo legato divino,* 1920, in-8°, p. VI-522. — Vol. II. *De Ecclesia. De locis theologicis. De fide eiusque genesi. De theologia et disciplinis theologicis*, 1921, 410 pages. Lwów, Piller-Neumann, sans indication de prix.

Le second volume présente les mêmes qualités de clarté, d'ordre, de simplicité, d'exactitude. Il se maintient au même niveau, pour parler de l'Eglise, puis des lieux théologiques, de la foi et de la théologie. La correction typographique y est meilleure, et quelques textes de Pères y sont allégués.

2. Le manuel du P. Iohn T. Langan S. I., professeur au théologat de Woodstock en Amérique, *Apologetica* [1], se distingue par la sobriété du langage, que souligne encore la multitude des petits paragraphes d'une ligne, ou moins. L'ouvrage témoigne de beaucoup de lectures et d'une riche érudition. Il permet à des étudiants pressés de revoir rapidement la matière d'un cours, et de préparer leurs examens. L'enseignement oral doit évidemment développer ces résumés squelettes et leur donner vie. Naturellement, en des graphiques si concis, la couleur et la nuance disparaissent. Toute la complexité des questions et de la vie ne se résout pas en réponses si brèves ou en catégories si tranchées.

La bibliographie, qui s'étend sur cinquante-deux pages, rendrait meilleur service si elle était plus précise, distinguant davantage l'important et le secondaire, les livres et les articles, si elle les datait, si elle ne noyait pas le *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison parmi des productions de seconde main, et surtout si elle était plus personnelle. Si le P. Langan avait regardé lui-même tous ces volumes, il n'aurait pas inscrit l'admirable *Prix de la vie* de M. Ollé-Laprune, avec les livres de MM. Brémond et Fonsegrive, parmi les écrits *acatholiques* au même titre que ceux de Sabatier, Loisy et Balfour (p. 383). Comme ennemis du miracle, il aligne « Strauss, Blondel, Loisy » (p. 19) et plus loin « Séailles, Blondel, Loisy » (p. 26) : je sais bien que des théologiens d'Europe pourraient confondre la ville de Washington avec la lointaine province du Nord-Ouest, ou bien San Francisco avec Chicago.

Certaines pages, par leurs alignements de références, ressemblent presque à une table de logarithmes (par ex. pp. 176-7, 186). La marche générale des argumentations est bonne, mais leurs détails simplifient trop les questions. Un seul exemple suffira : sur la foi primitive de l'Eglise en la divinité de Notre-Seigneur, la thèse est bien posée, appuyée d'excellents témoignages des Pères, mais le n. 595 éblouit vraiment le lecteur : « *Enucleatur testimonium ante-Nicaenum.*

[1] 1921, Chicago, Typographia Loyolaea, in-8°, xii-434 pages. Sans indication de prix.

I. *Iesus Christus, Verbum divinum, est cum Patre consubstantialis* ». Suit une *liste* de vingt-six noms d'écrivains ou de documents anténicéens. Puis, sans un mot d'explication : « II. *Verbum divinum est aeternum :* Ita affirmant omnes praedicti testes. — III. *Verbum divinum est ab aeterno Persona a Patre distincta :* Ita affirmant omnes testes praedicti ». Voilà trois points, bien sommairement prouvés.

Nous avons été très franc en notre recension. Les Américains aiment cette franchise. C'est une joie de les voir s'affirmer en public dans l'arène théologique. L'essai du P. Langan avive notre désir que leurs très belles aptitudes se perfectionnent encore. Si les élèves ressentent la complexité dramatique des questions, s'ils enregistrent avec plus de détails les péripéties du match qui se livre entre Vérité et Erreur, s'ils discernent les difficultés du jeu, son importance, sa beauté, la joie de ses victoires — qui sont divines — leurs âmes ardentes ne souffriront pas qu'aucun athlète s'impose pour une palme corruptible plus de labeur qu'elles-mêmes pour comprendre et illustrer la Vérité : « Nos autem propter incorruptam ».

3. Sur un des préliminaires importants de l'Apologétique, sur l'authenticité des Evangiles, voici une monographie bien singulière du R. P. Wilhelm Schmidt S. V. D. Connu comme directeur de l'*Anthropos* et spécialiste pour la religion des peuples australiens, l'auteur de l'*Origine de l'idée de Dieu* montre son aptitude et son endurance aux travaux les plus divers par une étude sur *La Construction strophique de l'ensemble du texte des quatre Evangiles* [1]. Cette communication, faite à l'Académie des Sciences de Vienne au début de 1921, est courte mais très digne d'attention. Voici l'énoncé de la thèse. Nous le traduisons à la lettre : « Dans tous les Evangiles, l'ensemble du texte — donc pas seulement les discours, paraboles etc., mais aussi le récit courant — est composé par vers et strophes, qui se construisent non pas d'après l'appréciation subjective de leur contenu, mais d'après des règles objectives et bien extériorisées; ces strophes se combinent avec art pour constituer des fragments (péricopes); ces fragments forment eux-mêmes des groupes intentionnels, qui eux-mêmes s'assemblent par une architecture, intentionnelle elle aussi, pour constituer l'ensemble de chaque Evangile ».

[1] *Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien*, 1921, in-8°, 43 pages et six grands tableaux. Mödling bei Wien, Administration des « Anthropos ». 9 Frs.

La thèse n'a, de soi, rien de contraire à la doctrine catholique de l'inspiration. C'est un fait reconnu que la motion de l'Esprit-Saint, dans l'Ancien Testament, a souvent provoqué une notation poétique des vérités que le prophète contemplait et promulguait. Une preuve nouvelle et presque palpable éliminerait mathématiquement les apriorismes imprudents d'une hypercritique trop négative. Le P. Schmidt en suggère un exemple, en appliquant sa thèse à l'intégrité du chapitre XVI de saint Matthieu : tous les versets relatifs au primat de Pierre font corps avec la structure originale.

Correcte au point de vue dogmatique, utile à l'apologétique, cette thèse se prouve-t-elle critiquement ? Elle étend à la totalité des Evangiles ce que des précurseurs avaient reconnu en certains fragments. La critique se laissera-t-elle partout convaincre ? Les exemples, présentés par le P. Schmidt, sont certainement remarquables, impressionnants. Ne sont-ils pas choisis à dessein ? Les règles découvertes ne doivent-elles pas leur apparence de fixité aux nombreuses variétés et exceptions, que l'auteur avoue ? Il essaie de les justifier par des intentions spéciales de l'Evangéliste. Peut-être a-t-il raison, mais une égale subtilité n'arriverait-elle pas à trouver des vers et des strophes en toute prose bien charpentée ?

Résumons-nous. Une impression favorable n'est pas encore une conviction. L'effort actuel aboutit à des résultats bien plus cohérents que le dernier essai antérieur, celui de R. Schütz en 1920. Mais est il décisif ? L'enthousiasme du P. Schmidt est communicatif, mais il éveille aussi le désir de mieux étudier ses preuves par grandes applications au texte original.

4. En attendant cette Synopse strophique du texte grec, nous avons plaisir à signaler une troisième édition, retouchée, de la Synopse latine [1] du chanoine A. Camerlynck, ancien professeur d'Ecriture Sainte au grand séminaire de Bruges. Paraissant onze ans après la seconde, elle s'enrichit de quelques éclaircissements heureux, notamment en utilisant les décrets de la Commission Biblique sur les Synoptiques.

5. La connaissance des dissidents importe beaucoup aux professeurs de théologie fondamentale. S'il y a des chaires d'Histoire des Re-

[1] *Evangeliorum secundum Mt., Mc. et Lc. Synopsis iuxta vulgatam editionem, cum Introductione de quaestione synoptica.* Editio tertia, auctior et emendatior. Brugis, Car. Beyaert, 1921, in-8°, LXXXVIII-208 pages.

ligions, il en faudrait fonder aussi pour exposer l'histoire et l'évolution intérieure des sociétés hérétiques et schismatiques. Or, si les grandes confessions chrétiennes ont leurs historiens, si les non-conformistes des protestantismes officiels sont connus, peu de théologiens ont des idées précises sur les sectaires qui combattaient l'Eglise « orthodoxe » de l'Empire russe. Le professeur Frederick C. Conybeare, d'Oxford, choisissait donc, en 1914, un excellent objet d'étude quand il portait son attention sur *Les Dissidents Russes* [1]. Avant lui, M. Anatole Leroy-Beaulieu, en son second volume, puis, à dater de 1904, le professeur K. K. Grass, de Dorpat, avaient traité le même sujet, le premier incidemment, l'autre avec une grande ampleur [2]. Après eux, plus systématique que le livre français, plus général et moins noyé dans les détails que les volumes allemands, M. Conybeare présente les Vieux-Croyants ou *Starovières* de Grande Russie, les Chrétiens spirituels de Russie du Sud, et les sectes qu'il appelle mystiques et qu'il faudrait nommer impures.

Sauf pour ces dernières, où il se réfère presque uniquement aux travaux de Grass, M. Conybeare utilise les sources russes. Elles livrent peu les fragments secrets, où les sectaires eux-mêmes notent leurs doctrines. Car la police impériale détruisait ces documents avec autant de zèle, que les dissidents (*raskolniks*) mettaient de soin à les dissimuler. Souvent donc il faut se contenter des assertions partiales d'un historien officiel, Ivanovsky.

Le livre se présente surtout comme un résumé historique, avec quelques indications sur la doctrine même ésotérique des sectes. La plus considérable et la mieux connue est celle des *Starovières* (Vieux-Croyants). Révoltés au milieu du dix-septième siècle par les réformes bien intentionnées mais maladroites du patriarche hellénisant Nikon de Moscou, les plus pieux et les plus austères traditionalistes russes s'organisèrent en un schisme que le pouvoir civil se mit à persécuter avec passion. Des résistances armées amenèrent des répressions cruelles: la dynastie commença, dès lors, à passer pour la souche d'où naîtrait l'Antechrist. L'ukase de l'impératrice Sophie, en 1685, condamnait à la torture, puis au bûcher tous ceux qui feraient le signe de la croix avec deux doigts (au lieu de trois). En quatre ans,

[1] *Russian Dissenters* (Harvard Theological Studies, X). Cambridge, Harvard University Press, 1921, in-8°, x-370 pages.

[2] M. I.-B. Séverac publiait, en 1906, d'après Grass et aussi d'après Barsoven (1869), une esquisse sur *La secte russe des Hommes de Dieu* (Khlysty).

disent les auteurs russes, plus de vingt mille obstinés périrent dans les flammes.

Le règne de Pierre-le-Grand accrut le nombre des opposants. Son hégémonie autocratique sur l'Eglise scandalisait. Vous voyez bien, disait-on, que l'Eglise de l'empereur est une synagogue de Satan, puisque l'autorité y appartient non pas aux évêques, mais au successeur d'Hérode : « La première bête de l'Apocalypse a commencé son règne ». Les persécutions, apaisées sous Paul I, reprirent sous Nicolas I. Alexandre III et son ministre Pobédonostsev les continuaient encore naguère par une législation insidieuse. Cependant, après deux siècles d'essais infructueux, le raskol parvenait à gagner un évêque grec, Ambroise, qui devint en 1846 le père de la hiérarchie dite de Bielo-Krinitsa (en Bukovine). Depuis lors, le succès de ce *Raskol* hiérarchisé éclipsa toutes les autres sectes, restées anarchiques. M. Conybeare essaie de calculer le nombre des adhérents, et rejoint nos conclusions [1] — très déplaisantes au saint synode et audacieusement déformées par lui : vingt-cinq millions de Russes, en 1917, s'opposaient à l'église impériale, au nom de la tradition, ils maudissaient les réformes de Nikon et leurs partisans qui asservissaient l'Eglise à l'Etat.

Ces faits étaient connus, leur importance n'échappe à personne. Il est commode qu'ils soient groupés en un manuel clair et maniable. Quelques insinuations rappellent que l'auteur n'est point catholique (p. e. p. 148).

6. Etude aussi sur des dissidents, la monographie que le professeur Alois Hudal, de Graz, consacre à l'*Eglise Nationale de l'Orthodoxie serbe* [2]. Ce travail est dédié à la mémoire de Mgr Joseph Stadler, archevêque de Serajévo. Il expose avec concision et netteté, grâce à une documentation de première main, l'aspect religieux du problème balkanique parmi les populations d'origine serbe. L'aspect historique et l'aspet canonique ou constitutionnel sont résumés avec sûreté. Pour la plupart des lecteurs, c'est un domaine inconnu où ils pourront suivre avec confiance un guide informé et consciencieux. Un professeur du *de Ecclesia* doit connaître ces « Eglises » séparées, afin d'initier ses auditeurs aux moyens de comprendre et d'aider des âmes que les habitudes modernes de voyages et d'émigrations peuvent partout

[1] *Etudes*, 5 mars 1922, p. 533.
[2] *Die Serbisch-Orthodoxe Nationalkirche*, Graz et Leipzig, Ulr. Mosers, 1922, in-8°, VIII-128 pages (Collection des *Beiträge zur Erforschung der orthodoxen Kirchen*).

mettre en contact avec eux. Il faut, en outre, que la grande plaie du schisme fasse souffrir au cœur tout chrétien, tout prêtre, mais spécialement un théologien qui doit enseigner le traité de l'Eglise. Les Souverains Pontifes ne cessent de témoigner leur sollicitude à l'Orient : qu'ils soient compris et secondés, même et spécialement dans le domaine spéculatif. « Catholiques et Orthodoxes doivent apprendre à se connaitre mutuellement », dit avec justesse le professeur Hudal (p. 117). Le rétablissement de l'unité religieuse requiert des compétences. Elles pourront mûrir, quant à la situation religieuse de la Serbie, grâce à ce livre où nous avons trouvé beaucoup de conclusions semblables à celles de nos articles des *Etudes*.

7. Le Dr Fr. Grivec, professeur à l'Université de Ljubljana (Laybach, en Yougoslavie), présente une très bonne contribution sur *La doctrine Byzantine du primat et de l'unité de l'Eglise*[1]. Une grande partie est écrite en latin, celle qui doit éclairer les théologiens occidentaux sur les meilleurs arguments *ad hominem* devant les Orientaux. Les premiers chapitres vulgarisent en langue slovène un exposé et un jugement des théories byzantines sur le primat. Chaque catégorie de lecteurs trouve donc ce qui lui convient le plus, dans une langue qu'elle peut comprendre. Mais assurément plus d'un regrettera de ne pouvoir lire le reste. Le pseudo-canon XXVIII du concile de Chalcédoine est étudié avec l'attention que mérite l'argument principal des théologiens antipapistes, mais uniquement en slovène : les théologiens catholiques, dira-t-on, peuvent se référer aux *Theologica de Ecclesia* du P. d'Herbigny, où la discussion de ce canon XXVIII est complète et décisive (II, pp. 141-150). C'est fort aimable. Mais à côté des aveux que nous empruntons au plus célèbre historien russe de l'Eglise primitive, V. V. Bolotov, le lecteur s'intéresserait encore à celui-ci que le Dr Grivec cite seulement en slovène et en russe : « La lettre du concile de Chalcédoine au Pape, prise au sens littéral, constitue un des documents les plus embarrassants pour qui veut tenir la supériorité du concile œcuménique sur le Pape »[2].

Le lecteur occidental remarquera surtout le chapitre critique sur les scholies insérées au Nomocanon byzantin par son premier traduc-

[1] *Doctrina byzantina de primatu et unitate Ecclesiae*, Ljubljana, 1921, in-8°, 116 pages (Collection des *Publications de la Faculté Théologique de Ljubljana*).

[2] *Lektsii po istorii drevnei tserkvi*, III, p. 296.

teur slave, probablement par saint Méthode lui-même. Leur texte, découvert en 1897 par le byzantiniste russe A. Pavlov, fut traduit et commenté par le R. P. M. Jugie en 1918 dans le *Bessarione*. C'est un hommage décisif à la primauté du Siège de Rome, de par l'institution divinement donnée à Pierre et à ses successeurs. Le Dr Grivec reproduit le texte slavon, il le critique et s'applique à en donner en latin une traduction rigoureuse qu'il justifie et commente. Son court volume forme une contribution excellente à l'étude des rapports entre l'Orient et l'Occident, et prépare les lecteurs sincères à reconnaître l'existence et la fermeté de la tradition catholique dans l'Orient du huitième siècle.

8. Combien cette tradition s'était obscurcie au treizième, une remarquable étude du P. Marcel Viller S. I. l'expose loyalement. Avec une érudition de bibliothécaire très averti, il a rassemblé une foule de documents épars sur *La question de l'Union des Eglises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438)* [1]. En un petit nombre de pages il a condensé des informations très sûres et une riche bibliographie sur cette période, encore très peu défrichée, pendant laquelle les malentendus et les maladresses exaspérèrent les discordes entre Orient et Occident. La grande physionomie du pieux et courageux patriarche uni Beccos y apparaît en belle lumière. Hélas! il resta « le seul homme de son temps qui ait eu la perception nette des difficultés de l'union » (p. 45). Parce que les autres manquaient de compétence, leur immixtion, malgré leur bonne volonté, nuisait au rapprochement des âmes loin de le servir. Que cette expérience incite les professeurs du *de Ecclesia* à savoir « orienter » leurs élèves: sans les noyer de documents, ils peuvent, ils doivent les préparer à servir l'Eglise dans ses tâches imminentes et dans ses espérances pour le salut des âmes.

9. Connaître les « Orthodoxes », connaître aussi les « protestants ». Le professeur du *de Ecclesia* doit se tenir au courant de leurs évolutions principales, ne fût-ce que pour ne point fausser devant ses auditeurs les perspectives contemporaines. Il trouvera un document intéressant dans le livre de M. Henri Strohl, maître de conférence à la faculté de théologie protestante de Strasbourg. *L'évolution reli-*

[1] Louvain, Buréaux de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 1922, in-8°, 108 pages.

gieuse de Luther jusqu'en 1515[1] témoigne d'un loyal effort pour apprécier avec impartialité les conclusions catholiques sur la vie religieuse du moine saxon[2]. Ayant constaté que « les conceptions protestantes traditionnelles de la pensée et de l'œuvre de Luther doivent être modifiées sur certains points, même importants », M. Strohl s'attend à ce que sa propre étude « soit bientôt dépassée » (p. 33). En le louant, souhaitons-le avec lui. « Libérée » devant l'Eglise, devant l'Ecriture, devant saint Paul, devant le Sauveur lui-même, la critique protestante ne permettait pas de toucher à l'idole et à ses légendes. Avec un respect d'hagiographe pieux, M. Strohl consent pourtant à écarter certains ornements, trop plaqués. Luther vieillissant suggérait à ses dévots une pitié émue pour la victime qu'il avait été sous le joug catholique: victime de la pauvreté paternelle, victime de l'incompréhension familiale, victime à l'école, victime au couvent. Or « le père de Luther était devenu un des entrepreneurs les plus aisés et les plus respectés de la contrée... très tôt » (p. 43); la sévérité qu'il reproche à ses parents, pourrait bien être seulement leur vigilance sur sa moralité de jeune homme; l'état des écoles « ne laisse pas toujours une impression aussi pénible que le manifeste de Luther le fait supposer » (p. 45), il faut « excuser ses exagérations »; le récit, « devenu si populaire », de Luther découvrant par hasard la Bible en 1506 « est invraisemblable. Car on remettait une Bible aux novices à leur entrée au couvent, et on leur faisait un devoir de la lire avec ardeur et de l'apprendre par cœur » (pp. 47-48).

Cette tendance à poser en victime dénote l'égocentrisme. A mieux chercher, M. Strohl y découvrirait la caractéristique principale de son héros: égocentrisme de l'esprit, de la chair, et du nationalisme anti-italien. Il l'en louera, peut-être, parce qu'il la confond avec « le prin-

[1] Strasbourg et Paris, Istra, 1922, in-8°, 174 pages. Frs 7,50 (Collection: Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg).

[2] « Armé d'une connaissance très approfondie de la théologie médiévale, il (Denifle) prit en défaut les plus grands théologiens protestants et réussit à convaincre les auteurs de l'édition de Weimar de plusieurs erreurs évidentes » (p. 13). « Autant l'œuvre du P. Denifle est écrite avec un emportement non déguisé, autant celle du P. Grisar est d'un homme qui se possède, qui mesure ses paroles, en calcule la portée et qui ne se laisse jamais aller à la passion. Il fait justice d'un grand nombre de reproches que la polémique catholique avait l'habitude d'adresser à tort à Luther, mais... *au fond* son jugement ne diffère pas essentiellement de celui de Denifle » (p. 21). A cet accord il y a d'excellentes raisons, celles que les faits imposent.

cipe de responsabilité individuelle » (p. 22, note). Quoi qu'il en pense, il est faux que « l'indépendance de pensée et de caractère sera toujours antipathique à une mentalité catholique » : nous croyons, au contraire, qu'il n'y a en a point de plus haute et de plus rare que celle qui sait s'affranchir de soi-même. C'est celle que pratiquait saint Paul : « Je vis, non plus moi, mais le Christ en moi » ; c'est celle que prescrivait le Sauveur : « Que celui qui veut venir après moi, *se renonce lui-même* ». Luther refusa de se renoncer. A l'Eglise, corps mystique du Christ qui l'assiste jusqu'à la consommation des siècles, il opposa son *moi* et il appela tous les individualismes à se dresser pour chercher Dieu, non plus dans cette conformité au Christ que l'épître aux Philippiens montre s'anéantissant pour se faire serviteur du prochain, mais dans l'exaltation du jugement propre et de la propre personnalité. Un jour, plus lucide, il écrivit au duc Albert de Prusse : « Periculosum est et horrendum aliquid audire et credere contra unanimem attestationem, fidem et doctrinam totius sanctae christianae Ecclesiae ». Oui, parce que l'Eglise, c'est le corps mystique du Christ, en qui vit et parle l'Esprit-Saint. Contre cet organisme social Luther a dressé le naturalisme de sa personnalité puissante : tous les naturalismes théologiques, tous les subjectivismes philosophiques se justifieront du même point de vue. Mais Luther est resté une âme religieuse, et des millions d'âmes se sont inspirées de cette religion ? De cette religiosité, oui, de cet attrait que Dieu exerce sur toute âme humaine ; en outre, la formation catholique de Luther et de ses premiers adhérents laissèrent leurs vestiges en de nombreux aspects surnaturels qui subsistèrent illogiquement dans la doctrine, comme dans la pratique primitive. De là naissent ces contradictions internes du protestantisme, et les heurts de ses évolutions. Mais plus il revient à ce qui est spécifiquement luthérien, plus il devient naturaliste, subjectiviste, individualiste, égocentriste : « ennemi de la croix du Christ » et du Christ lui-même. Les tares d'immoralité n'expliquent pas tout, M. Strohl a raison de le dire (p. 31), mais la religion qu'il veut sauver avec Luther est-elle encore celle de l'Eglise et du Christ ? Socrate ou Platon, Spinoza ou Kant, voire Hegel ou Nietzsche ne s'y retrouveraient-ils pas mieux ? Mahomet ou Confucius pourraient se défendre par le même raisonnement. L'égocentrisme rejoint tous les paganismes : c'est la divinisation du moi individuel. La religion du Christ, au contraire, par l'abnégation du moi, permet à l'Esprit-Saint de nous diviniser surnaturellement, en solidarité religieuse avec nos frères, dans l'unité du corps vivant dont le Christ, Fils éternel du Père, est

la tête. Par sincère estime pour son effort loyal, je prie M. Strohl de méditer sur l'*Abneget semetipsum* qui commence tout appel du Christ, et de le comparer au plus intime esprit de Luther. A la longue il comprendra ce que signifie le « laudabiliter se subicere », et pourquoi c'est un illogisme, une survivance heureuse du catholicisme, qui garde encore des éléments chrétiens dans les âmes luthériennes. Par lui-même le fond personnel de Luther est la négation la plus radicale du principe chrétien: égocentrisme individuel contre théocentrisme social, religion du moi contre religion d'autorité, naturalisme contre révélation. Après Lessing et Schleiermacher, Luther enfante Sabatier et Harnack, Iatho et Traub, tous les ennemis « de la Jésulatrie, de la Christolatrie », de la Trinité, d'un Dieu personnel.

10-11. Les deux volumes de Mgr Pierre Batiffol sur *Le catholicisme de saint Augustin* [1] sont œuvre de théologie fondamentale, au plus haut sens du mot. Faisant suite à *L'Eglise naissante et le Catholicisme* et à *La Paix Constantinienne*, ils mettent en relief la grande évidence que l'histoire loyale étale devant tout observateur: l'unité de vie qui, partant du Christ, développe par la force du principe interne l'arbre qu'il a semé, *le Catholicisme, des Origines à saint Léon*. Apologétique à double portée: les arguments de saint Augustin valent presque tous par eux-mêmes, donc pour les hommes d'aujourd'hui comme pour ceux du cinquième siècle, mais, de plus, l'autorité de saint Augustin — dogmatique, ou purement historique selon les dispositions de ceux à qui elle est présentée — les induit tous à une conclusion de première valeur: l'identité du catholicisme d'aujourd'hui avec le catholicisme d'alors, une vie plus évoluée après une durée quatre fois plus longue, mais la même vie, le même être, la même doctrine, la même réalité, et donc l'unique corps mystique du Christ, l'unique Eglise, l'unique et indivisible *Catholica*. Nous avions insisté sur ce point dans trois des six grands articles que la *Revue pratique d'Apologétique* publiait en 1909-1910 sur *Les arguments apologétiques de saint Augustin*. Mgr Batiffol dresse avec l'autorité de sa science et de son talent, avec son amour de fils, la partie ecclésiologique de ces arguments de saint Augustin. C'est une belle synthèse, à travers l'histoire, au moyen de ces textes si riches que le chrétien ne peut se lasser de relire et de méditer. Certains détails d'interprétation prêtent

[1] Paris, Libr. V. Lecoffre, Gabalda éditeur, 1920, 2 volumes in-12 (une seule pagination): VIII-276 et IV-278 pages. Frs 14.

à discussion [1], l'ordre même surprend ceux qui sont peu familiarisés avec les trésors d'Augustin. Il n'est point purement logique, il est imprégné d'allusions constantes à des controverses, il comporte même une synthèse et des récapitulations à mi-chemin, avant que la controverse antidonatiste soit épuisée. Mais pour les intimes d'Augustin ces arrêts puis cette reprise de l'effort, ce soin de projeter le chemin parcouru pour éclairer la suite de la marche, ces ascensions par étape s'expliquent et semblent presque nécessaires, très utiles du moins pour faire goûter la vraie pensée d'Augustin et pour donner aussi l'idée de son œuvre. Car s'il faut admirer l'éclat « de sa logique, de son inexorable logique » (p. 531), ce n'est pourtant point à la manière du Livre des Sentences ou d'un Commentaire d'Aristote qu'elle se manifeste; mais par la fermeté d'une pensée, progressive et soucieuse de se corriger plus encore que constante. Son âme ne s'épuise ni dans la dialectique, ni dans l'intelligence ou dans la contemplation du vrai: elle prie, elle aime, elle entraîne à la prière et à l'amour; sainteté lyrique et modeste, génie impétueux et très humain. Concluons par ce qui peut être dit de mieux sur un tel livre: Augustin se reconnaîtrait habituellement dans ces pages, dans ces traductions, dans cet amour de la *Catholica* et du Siège romain, dans cette discrétion aussi qui se garde d'identifier son œuvre avec l'autorité de l'Ecriture ou de l'Eglise, avec la Tradition dogmatique ou avec la Théologie. Aucun docteur, si grand soit-il, ne peut recevoir cet honneur. « Se prémunir contre la séduction et contre la prépondérance d'un docteur comme Augustin est un dernier gain que l'évêque d'Hippone a valu à l'Eglise » (p. 534).

Pour n'être pas indiscret, signalons seulement une phrase bien embrouillée en tête du dernier paragraphe de la p. 482, et une interprétation discutable de l'apologétique d'Augustin aux pp. 25 et 26. D'après Augustin, l'Eglise promulgue la foi et la justifie: sans cercle vicieux. Car dans le fait, manifestement divin, de son existence actuelle, elle présente une raison convaincante, une obligation d'adhérer aux faits primitifs, incontrôlables aujourd'hui, qu'elle m'affirme divins et qui garantirent son origine. Le *De Fide rerum quae non videntur* insiste fort sur cette preuve: d'une part « illa de Christo iam facta atque transacta omnia: — haec vos non vidistis, *propterea* credere recusatis »; d'autre part, l'Eglise: « Me attendite, vobis dicit Ecclesia, me attendite quam *videtis*... Ecclesia, *quae nunc videtur*, omnium quae non videntur sed in eis litteris ubi et ipsa est praedicta monstrantur, et *index* est praeteritorum et praenuntia futurorum » (cap. IV-V; Ml., 40, 176-178). De même « Omnia quae nunc vides in Ecclesia Dei... ante saecula iam praedicta sunt... et sicut ea legimus, ita et videmus, *et inde aedificamur in fidem* » (*De catechiz. rud.*, c. XXVII, n. 53: Ml., 40, 346. — Cfr. Revue Prat. d'Apol., t. IX (1910), pp. 567-576).

12. C'est un bon travail d'érudition que M. Ernesto Ruffini, professeur d'Ecriture Sainte, a publié dans la collection *Lateranum* éditée par le Grand Séminaire Pontifical de Rome : *La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo* [1]. L'auteur n'a point craint de rendre sa tâche plus difficile en la restreignant. N'étudier la hiérarchie primitive que dans les Actes et les Epîtres de saint Paul, c'est se priver des lumières que donne la tradition immédiate ou la pratique des successeurs des Douze. L'auteur eût évolué plus à l'aise, s'il avait étudié *La hiérarchie depuis l'Ascension jusqu'à la mort de saint Ignace d'Antioche*. Sans doute, il cite largement saint Ignace d'Antioche ou saint Clément de Rome. Il a raison, mais une fois sorti de son cadre, il ne sait où se fixer. Essayant de s'arrêter à la mort de saint Paul, l'enquêteur se contraint parfois à des arguments qu'il doit forcer un peu : telles ses dix-huit pages (27-44) sur l'*épiscopat monarchique* de saint Jacques à Jérusalem ou des fondés de pouvoir de saint Paul ; telle cette assertion : « In Creta e in Efeso possono ordinare solamente i due discepoli collaboratori dell'Apostolo » (p. 79). Dans la hiérarchie primitive, les Douze forment le premier collège épiscopal : tant qu'ils subsistent, la création d'autres transmetteurs du pouvoir d'ordre ne s'imposait point partout d'urgence. A rappeler plus pleinement leur mission, on eût gagné de pouvoir traiter le primat de saint Pierre au centre de l'ensemble hiérarchique, comme l'a fait Mgr Batiffol dans son *Eglise naissante*, au lieu de le réléguer dans un appendice (pp. 115-132).

Le maniement d'une méthode vraiment scientifique s'assouplit par l'expérience. C'est un grand mérite déjà de s'y exercer. Le Dr. Ruffini y apporte de belles qualités et une lecture étendue. Il puise aux bonnes sources. Il domine généralement son information et n'en fait pas d'étalage indiscret. Il élaguera, par la suite, des développements qui, étrangers à son sujet, sont en même temps trop courts pour une preuve, trop longs pour un simple rappel (par ex. p. 38, n. 2). Dans l'ensemble cet essai promet pour l'avenir un excellent travailleur, il fait honneur au Séminaire du Latran et à la collection où il paraît.

13. Le R. P. Virgile Wass O. M. Cap. a réalisé un tour de force dans son *Repertorium Theologiae Fundamentalis* [2]. En un volume

[1] Roma, Pontificio Seminario Maggiore, 1921, in-8°, VIII-143 p. L. 10.

[2] Oeniponte. Fel. Ravel. 1921. Très petit in-8° (16,5 × 9,5) sur papier indien, 328 pag., poids du livre relié 120 gr., prix 30 Mk.

bijou, voilà condensés les traités de vera Religione, de Ecclesia, de Fontibus theologicis. C'est, pour la Fondamentale, ce que le R. P. Arregui a si bien réussi pour la Morale. Par la variété typographique et de nombreux tableaux synoptiques le texte parle aux yeux. Le P. Wass a l'art de résumer, avec clarté et plénitude : le péril du genre est de simplifier à l'excès. Les références à l'Ecriture et aux trois manuels de Herder (Denzinger-Bannwart, Rouet de Journel, Kirch) sont nombreuses et bonnes le plus souvent. Elles prêtent parfois au livre un aspect algébrique. La matière de ce petit volume est très riche, trop riche, dirions-nous presque : faut-il bien encore en Fondamentale, après l'étude de la philosophie scholastique, prouver l'existence de Dieu, réfuter le darwinisme, enseigner au nom de la paléontologie « ex rebus fossilibus evidentissime constantiam specierum plantarum et belluarum » (p. 18) ? Un tel manuel, moyennant quelques retouches, est un chef d'œuvre, si, de fait, son usage est limité à répéter des thèses d'examen ; mais ce genre serait nuisible à la saine théologie, si de tels résumés dispensaient du recours aux sources et de l'emploi des Cours plus scientifiques. Félicitons le P. Wass, mais qu'il mette ses lecteurs en garde contre l'illusion de se croire des savants.

14. Véritable et haute science théologique, au contraire, dans l'opuscule modeste et profond du Dr. Martin Grabmann, professeur à l'Université de Munich : *L'idée de la vie dans la Théologie de saint Thomas d'Aquin* [1]. Que le lecteur ne s'étonne pas de voir cette plaquette mentionnée parmi les livres de Théologie fondamentale. Elle est, à sa manière, une initiation aux études théologiques, comme notre *Théologie du Révélé* à laquelle l'auteur veut bien se référer en commençant (p. 6 s.). Après avoir rappelé que la Théologie doit être non seulement pensée mais aussi vécue, le Dr. Grabmann résume, en quarante pages très substantielles, la théologie de la Vie divine dans la Sainte Trinité, puis, en une autre quarantaine de pages, la théologie de notre participation gratuite à cette vie divine. Il conclut par le parallèle entre *Vita christiana* et *Vita aeterna*. Plaise à Dieu que beaucoup de théologiens fassent ainsi retour à la méthode complète d'une science pieuse autant qu'érudite : s'ils font prier autant que penser, ils feront connaître Dieu — vrais professeurs de théologie, bien plus que par de stériles discussions.

[1] *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin*. Paderborn, Schöningh, 1922 ; petit in-8°, 107 p. Mk. 10,50.

15-18. Mentionnons, pour terminer, quelques-uns de ces livres qui mettent la théologie fondamentale à la portée des simples et des enfants par une apologétique populaire. L'ardente société milanaise d'édition *Vita e Pensiero* en commence une série (*Saggi apologetici*) par huit conférences de Francesco Olgiati, groupés sous le titre *Religione e Vita* [1]. L'auteur, déjà connu par plusieurs volumes d'études sociales, choisit un point précis, qu'il traite avec clarté et bonne humeur: sa victoire, toute localisée, démolit chez les auditeurs populaires le prestige pseudo-scientifique des adversaires, et, par là, elle préserve ou réveille la foi. En six mois, le livre atteint sa quatrième édition. C'est assez dire son adaptation au milieu.

Le P. Giovanni Re S. I. publie un cours scolaire d'apologétique, sous le titre *Religione e Cristianesimo* [2]. Ce volume, clair et pratique, se conforme au plan habituel. Souhaitons-lui que des éditions, rapides comme celles du P. Devivier, lui permettent de se maintenir constamment au niveau des besoins intellectuels de la jeunesse catholique d'Italie. L'indication concise de quelques lectures rendrait service, ou un recueil à la manière des *Leçons et Lectures d'Apologétique* du P. Eugène Roupain S. I. [3].

La formation religieuse de l'enfant est l'apologétique la plus efficace. Il importe donc de la bien diriger. La Mère Maria Galli, de l'Institut du Sacré-Cœur, y veut aider par les leçons de son expérience [4]. Beaucoup de catéchistes liront avec profit ces conseils, notamment sur la psychologie de l'enfant et sur la méthode intuitive pour faire pénétrer dans l'intelligence et dans la vie un enseignement religieux qui s'inspire des procédés du Sauveur.

Le Catéchisme de saint Thomas, tiré de la Somme Théologique par le R. P. Pègues O. P., valut à l'auteur un bref très élogieux de Benoît XV. La traduction italienne de Don Arturo Romani [5] a su garder toutes les qualités de l'original. Elle vulgarisera la doctrine du Docteur Angélique, pour le plus grand bien des âmes.

MICHEL D'HERBIGNY S. I.

[1] Milano, 1922, in-12°, 400 p. L. 5.
[2] Torino, Libreria Editrice Internazionale Paolo Viano, 1921; IV-436 p. L. 12.
[3] Paris, Tournai, Casterman.
[4] *L'istruzione e l'educazione religiosa del fanciullo* (ed. 2ª), *ibid.*, 1921, in-12°, 232 p. L. 5.
[5] *La Somma Teologica di S. Tommaso di Aquino, in forma di catechismo per tutti i fedeli.* Torino-Roma, P. Marietti, 1922. in-16°, XXVIII-517 p. L. 11.

Aus der neuesten deutschen philosophischen Literatur.

Trotz der grossen Schwierigkeiten, in denen sich gegenwärtig das deutsche Buchgewerbe befindet, sind doch in der letzten Zeit auch auf dem Gebiete der Philosophie nicht wenige Werke erschienen. Die wichtigsten derselben, soweit sie uns zur Verfügung stehen, sollen hier kurz besprochen werden. Wir bringen zuerst Neuerscheinungen auf dem Gebiete der systematischen Philosophie, sodann auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

I. Zur systematischen Philosophie.

Hier ist an erster Stelle das verdienstvolle Unternehmen des rührigen katholischen Verlages Josef Kösel und Friedr. Pustet, Komm.-Ges., München zu erwähnen, eine *Philosophische Handbibliothek* zu schaffen, die den philosophisch interessierten katholischen Kreisen eine solide Orientierung im Gesamtgebiet der Philosophie ermöglichen würde. Von der Sammlung, die auch an geschmackvoller, einfach-vornehmer Ausstattung nichts zu wünschen übrig lässt und die sich auf etwa dreizehn bis fünfzehn Bände belaufen wird, liegen bereits fünf Bände vor.

Der erste Band bringt eine knappe *Einleitung in die Philosophie* aus der Feder von J. A. **Endres** (München, 1920, 195 S.). Endres folgt der in den modernen Einleitungen üblichen Einteilung des Gegenstandes und behandelt zuerst die Aufgabe der Einleitung in die Philosophie, dann den Begriff, die Einteilung und die Richtungen in der Philosophie, die philosophischen Disziplinen und ihre Hauptprobleme, um mit einem allgemein orientierenden Abschnitt über Philosophie und Religion in ihrem geschichtlichen Verhältnis, Wissen und Glauben, Freiheit und Auktorität, Philosophie und Theologie abzuschliessen. Die flüssige und gut verständliche Darlegung beginnt stets mit einem historischen Ueberblicke über den betreffenden Gegenstand, um dann ein abschliessendes kritisches Urteil zu geben. Was diese Einleitung vor allen anderen nichtkatholischen voraushat, ist besonders die grössere Berücksichtigung auch der patristischen und scholastischen Philosophie, die richtige Darlegung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion respektive Theologie, zwischen Wissen und Glauben, endlich das klare und bestimmte Herausheben derjenigen Lösungen

oder Lösungsversuche, die als die allein richtigen anerkannt werden können. Wenn sich auch der Vf., der Aufgabe entsprechend, nicht eingehend mit einer kritischen Abwägung aller Argumente und Gegenargumente befassen konnte, so hat er doch die Beweise für die Richtigkeit seiner Anschauungen stets wenigstens kurz angedeutet. Die genauere Ausführung derselben Richtlinien bleibt ja den einzelnen Bänden der Sammlung vorbehalten. So bekommt der Leser einen Ueberblick über das Gesamtgebiet der Philosophie und ihrer Richtungen, er hat gewissermassen den Rahmen, in den er beim Studium der folgenden Bände die neuerworbenen Kenntnisse am rechten Orte hineinspannen kann; er wird zum weiteren Studium angeregt und kann nun zu den weiteren Bänden mit grösserem Nutzen greifen. Kritische Einzelbemerkungen haben wir in einer eingehenden Besprechung des Buches im Philosophischen Jahrbuche der Goerres-Gesellschaft (1922, Heft 1) gebracht.

Im zweiten Bande gibt **Franz Sawicki** eine kurze, aber sehr inhaltsreiche Darstellung der *Geschichtsphilosophie* (1920, 306 S.). Das Werk, das sich durch eine klare und edle Sprache, logisch durchsichtigen Aufbau, sorgfältige Abwägung aller einschlägigen Fragen und feinsinnige Beurteilung auch der heikelsten Probleme auszeichnet, füllt eine schon längst empfundene Lücke in der katholischen Literatur in glücklicher Weise aus. Indem es mit vollem Recht die einseitige Einschränkung der modernen Geschichtsphilosophie auf die Geschichtslogik ablehnt, widmet es den Hauptteil dem historischen Geschehen, um erst an zweiter Stelle vom historischen Erkennen zu sprechen. Innerhalb der Faktoren der Geschichte wäre den übergeschöpflichen Faktoren ein breiterer Raum zuzuweisen, da tatsächlich nicht nur die Vorsehung Gottes im allgemeinen, sondern auch die Gnade Gottes insbesondere in der Weltgeschichte und noch mehr in der Geschichte der katholischen Kirche eine ganz hervorragende Rolle spielt. Jedenfalls ist Sawickis Geschichtsphilosophie sehr geeignet, zu einer gesunden, echt katholischen, universalen Beurteilung des historischen Geschehens anzuleiten.

Gegen Plan und Charakter der übrigen fallen die beiden Bände, die **Joseph Schwertschlager** über die *Philosophie der Natur* (I, 1921, 317 S.; II, 1921, 276 S.) geschrieben hat, ein wenig ab. Schwertschlager behandelt im ersten Bande Natur und Körper im allgemeinen, nämlich das Körperliche als solches mit seinen Eigenschaften und in seinem Wesen, und die Welt als Gesamtheit der Naturkörper, also die Fragen, die gewöhnlich in der allgemeinen Kosmologie und Kos-

mogonie behandelt zu werden pflegen; im zweiten Bande die einzelnen Klassen der Körper im besonderen, vor allem die lebenden Körper. Beide Bände bringen reiches Material aus den positiven Naturwissenschaften; aber im grossen ganzen fehlt die eigentlich natur*philosophische* Verarbeitung des Stoffes. Wo sie tatsächlich vorhanden ist, lässt sie manches zu wünschen übrig. Vf. rechnet sich zu den Vertretern der philosophia perennis, d. h. jener « Wissenschaft, die auf den bewährten Prinzipien der aristotelischen Schule fusst und die Meinungen der Scholastik achtet, obgleich sie eine begründete Kritik nicht verschmäht und entschieden auf Verbesserung und Weiterbildung des Lehrinhaltes dringt » (Vorwort). Bei aufmerksamerem Studium des Werkes gewinnt man jedoch den Eindruck, als habe der Vf. jede Abhängigkeit von der Scholastik vermeiden und möglichst selbständig vorgehen wollen; die Folge davon ist, dass er manchen tieferen Fragen ausweicht und in den eigentlich naturphilosophischen Problemen unklar und oberflächlich wird. Auf jeden Fall hätte es dem Werke zum Vorteil gereicht, wenn sich der Vf. in der scholastischen und besonders neuscholastischen lateinischen Literatur genauer umgesehen hätte; gar manches aus diesen Studien hätte zur Klärung und Vertiefung der eigenen Ansichten beigetragen. Philosophisch anfechtbar sind besonders die Ausführungen über das Wesen des Körperlichen, das Schwertschlager in etwas « ausschliesslich relativem » sieht, über Substanz und Akzidenz, über das Verhältnis der Akzidenzien zur Substanz, über die Ausdehnung, die allem Anscheine nach einem Körper nicht zukommen würde, falls er allein, ohne Beziehung zu anderen Körpern existierte u. a. m. Der Satz S. 307: « Die Ordnung muss erzwungen werden, die Unordnung entsteht von selbst » ist wohl in dieser lakonischen Form aufgestellt nicht ganz richtig. Im zweiten Bande ist das Kapitel über die Kristalle auffallend kurz geraten; die Ausführungen über das Wesen der lebenden Körper und insbesondere den aristotelischen Hylemorphismus lassen manches zu wünschen übrig. Auch die Sprache bedarf einer sorgfältigeren Feile: der brüske Ton, besonders wo es sich um die Kritik anderer Anschauungen handelt, eine gewisse Nachlässigkeit im Satzbau wären besser vermieden. So anregend und lehrreich das Werk ist, so hätten wir es doch für der vorliegenden Philosophischen Handbibliothek entsprechender gehalten, wenn der Verfasser das eigentlich naturwissenschaftliche Material mehr eingeschränkt, das Ganze philosophisch sorgfältiger durchgearbeitet und den gesamten Stoff in einem einzigen Bande untergebracht hätte.

Der fünfte Band der Sammlung enthält eine *Experimentelle Psychologie* von **Johannes Lindworsky** S. J., Privatdozent an der Universität Köln (1921, XII u. 306 S.). Das Werk behandelt in fünf Büchern die psychischen Elemente und elementaren Verbindungen, die Vorstellungserneuerung als Grundlage der höheren psychischen Leistungen, die höheren seelischen Leistungen des Einzelnen, die von der Gemeinschaft beeinflussten seelischen Leistungen und die Ausnahmezustände der Seele. Die sorgfältigen Untersuchungen, die der Vf. früher in Külpes Schule über das schlussfolgernde Denken und dann über den Willen angestellt hat, haben ihn zu Anschauungen geführt, die in mancher Hinsicht von den üblichen Darlegungen der experimentellen Psychologie abweichen; diese fachwissenschaftlichen Arbeiten sind denn auch dem vorliegenden Leitfaden zugutegekommen und haben ihm ein charakteristisches, individuelles Gepräge gegeben. So bietet denn das Studium des vorliegenden Bandes einen eigenen Reiz und ist nicht nur geeignet, den Anfänger in die Probleme der experimentellen Psychologie einzuführen, sondern auch den Fachmann zu weiterem Denken und Forschen anzuregen.

Von dem leider allzufrüh verstorbenen **Oswald Külpe** ist die vielgebrauchte *Einleitung in die Philosophie* nunmehr in zehnter verbesserter Auflage von August Messer herausgegeben worden. (Leipzig, 1921, Hirzel, VI u. 440 S.). Der Herausgeber hat sich bemüht, bei aller pietätsvollen Wahrung des Charakters des Buches dennoch, soweit möglich, die neuere Literatur und Forschung zu berücksichtigen und so das Buch immer brauchbarer zu gestalten. Tatsächlich darf die Külpesche Einleitung als eine der umsichtigsten, vollständigsten und kritischsten in der ganzen ziemlich reichen Einleitungsliteratur, welche die Deutschen besitzen, gelten, wenn auch manche allzuvorsichtige Formulierungen nicht befriedigen können.

August Messer hat auch den zweiten Band von Külpes grossem Werk *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, aus dem Nachlass Külpes herausgegeben (Leipzig, 1920, Hirzel, XVII u. 299 S.). Külpe hat das Problem der Realität in vier Fragen zerlegt: 1) Ist eine Setzung von Realem zulässig? 2) Wie ist eine Setzung von Realem möglich? 3) Ist eine Bestimmung von Realem zulässig? 4) Wie ist eine Bestimmung von Realem möglich? Der erste noch von Külpe selbst im Jahre 1912 herausgegebene Band behandelt nur die erste Frage; jeder der folgenden sollte ein eigener Band gewidmet sein. Da Messer sich auf die Herausgabe des Külpeschen Vorlesungsmanuskriptes beschränkt hat, konnte er die zweite und

dritte Frage zusammen in diesem zweiten Bande herausgeben, während der dritte Band die umfangreichere Erörterung der vierten Frage behandeln wird. Wenn auch das Manuskript Külpes fast vollständig ausgearbeitet dem Herausgeber zur Verfügung gestanden ist, so lässt doch ein Vergleich des zweiten mit dem ersten von Külpe selbst besorgten Bande schliessen, dass das Manuskript vor der endgültigen Drucklegung noch eine sorgfältige Durcharbeitung und Erweiterung erfahren hätte. So sehr es daher zu bedauern ist, dass uns nicht das ganze wertvolle Werk aus der Hand des Verfassers selbst geschenkt worden ist, so sind wir doch dem Herausgeber für die pietäts- und mühevolle Drucklegung der übrigen Teile dankbar. Külpes Realisierung ist wohl als die umfassendste und eindringendste Untersuchung dieser Frage in der neuesten philosophischen Literatur zu bezeichnen, die zugleich einen wichtigen Markstein im Kampfe gegen den Idealismus bedeutet.

Den ersten Teil eines Systems der Philosophie bietet uns **Heinrich Rickert** unter dem Titel: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie* (Tübingen, 1921. J. C. B. Mohr, XVI u. 420 S.). Eine gewaltige Gedankenarbeit steckt in dem wuchtigen, originellen und tiefen, keineswegs leicht lesbaren Werk, das den echten Denker zeigt und überall zum eigenen Denken anregt. Was dieses Werk besonders sympathisch macht, ist zunächst die entschiedene Ablehnung der Methode der induktiven Metaphysik im Aufbau eines Systems: « Nicht dadurch wird die Philosophie sich der Lösung der Weltallprobleme annähern, dass sie die Resultate der Einzelwissenschaften hypothetisch zu ergänzen und zu verallgemeinern sucht. Mit einem solchen Aufsteigen vom Besondern zum Allgemeinen oder von den Teilen zum Ganzen käme sie über unsichere Vermutungen nicht hinaus und könnte auch abgesehen davon ihr Ziel nie erreichen » (S. 18). Mit dieser wertvollen Erkenntnis bricht Rickert mit der Tradition der letzten Jahrzehnte, die unter einem gar zu starken Einfluss der Naturwissenschaften nur von einer induktiven Metaphysik schwärmte. Eduard von Hartmann, Wilh. Wundt, Alfred Fouillée, kurz so ziemlich alle Philosophen, die in den letzten Jahrzehnten ein System der Philosophie zu errichten suchten, waren auf die induktive Metaphysik eingeschworen. Ferner wendet sich Rickert mit aller Entschiedenheit gegen den Relativismus und Subjektivismus, wo es sich um den Aufbau einer Weltanschauung handelt, und auch damit tritt er in dankenswerter Weise modernem Unfug in der Philosophie entgegen. Anderseits aber will er doch mit dem Zeitgeiste in Fühlung bleiben und bei

aller scharfen Kritik das Berechtigte in der modernen Philosophie anerkennen und aufnehmen. Daher ist sein Bemühen, nicht einen abstrakten, blutleeren Gedankenbau aufzuführen, sondern eine im gesunden Sinne verstandene Philosophie des Lebens und der Werte zu geben, eine Philosophie, die nicht nur Theorie, sondern auch und vor allem Welt- und Lebensanschauung ist. Der Gehalt dieser Grundlegung lässt sich wohl kurz in folgende These zusammenfassen: Alle reinen *Wirklichkeits*fragen sind Gegenstand der Einzelwissenschaften, nicht der Philosophie; diese hat es überall nur mit *Wert*problemen zu tun. Rickert entwirft nun ein System der Werte, das in den folgenden Bänden des Werkes eingehend ausgeführt werden soll. An anderer Stelle werden wir zu dieser These und ihrer Durchführung kritisch Stellung nehmen. Hier sei nur bemerkt, dass wir nach aufmerksamem Studium den Eindruck gewonnen haben, dieser grundlegende Teil hätte durch schärfere logische Gliederung, klarere Herausschälung und knappere Entwicklung der Hauptgedanken, durch Vermeidung zahlreicher Wiederholungen, die wohl im mündlichen Vortrag am Platze waren, bedeutend gewinnen können. So aber haftet dem Flusse der Gedanken etwas Mühsames, mitunter geradezu Gekünsteltes an, das wohl durch die Schwierigkeit der oft neuen Problemstellungen und Untersuchungen erklärlich wird, aber das Ganze beeinträchtigt und manchen vom Studium dieser im übrigen bedeutenden Leistung abschrecken dürfte.

Eine gleichfalls ernst zu nehmende Arbeit hat **Heinrich Scholz**, Professor der Philosophie an der Universität Kiel, in seiner *Religionsphilosophie* geboten (Berlin, 1921. Reuther u. Reichard, XII u. 474 S.). Scholz bekennt sich von vornherein zum Kantianismus, und das muss von allem Anfang an es zweifelhaft erscheinen lassen, ob es ihm gelingen wird, die Aufgaben einer echten Religionsphilosophie in befriedigender Weise zu lösen. Aber der hohe, intellektuelle und sittliche Ernst, mit dem er an die Untersuchung herantritt, das sorgfältige und gewissenhafte Durchforschen der einschlägigen Probleme, der offene Geist für die wahren Fragen und Aufgaben, welche die Tatsache der Religion dem Philosophen stellt, berühren auch den Leser, der sich mit seinem Standpunkte nicht einverstanden erklären kann, sympathisch. Scholz behandelt zuerst den Gegenstand und die Aufgabe der Religionsphilosophie und lehnt es ab, diesen Gegenstand nur in einem Begriff der Religion zu sehen; vielmehr erblickt er ihn in der tatsächlich bestehenden Religion, die auf das Menschengeschlecht einen grossen Einfluss ausgeübt hat und immer noch ausübt u. zw.

vor allem im Christentum. Nur ist es unbegreiflich, warum er dann der Untersuchung des Katholizismus so ängstlich aus dem Wege geht. Sodann untersucht er das Wesen der Religion, die Lebensformen der Religion und die Frage nach der Wahrheit der Religion. In diesem letzten Teile ist es vor allem anzuerkennen, dass sich Scholz von den Fesseln, die der Kantianismus der gesamten modernen Religionsphilosophie angelegt hat, zu befreien sucht. Er gelangt nämlich zu folgenden Thesen: Die Wahrheit der Religion ist erstens gleichbedeutend mit der Wahrheit des Urteils über das Dasein Gottes; m. a. W. die Wahrheit der Religion beruht an erster Stelle auf der Wirklichkeit des Gegenstandes der religiösen Erfahrung; zweitens die Wahrheit der Religion besteht in der Wahrheit der Urteile über das Wesen des Göttlichen. Damit hat Scholz einen grossen und wichtigen Schritt über den modernen Subjektivismus der Religionsphilosophie hinaus vollzogen und sich dem Standpunkte angenähert, den die Philosophie von jeher, besonders die katholische Philosophie mit aller Entschiedenheit vertritt. Trotzdem ist es dem Vf. nicht gelungen, bis zur vollen Klarheit sich durchzuringen. Sein Ergebnis ist dieses: « Es gibt keinen zwingenden « Beweis » für die Wahrheit der Religion. Die Philosophie hat das Höchste geleistet, was sie von sich aus zu leisten vermag, wenn sie die Gründe entdeckt, die stark genug sind, um die religiöse Gesinnung zu stützen, und den Gottesglauben, auf dem sie sich aufbaut, vor den Ansprüchen eines charaktervollen Denkens zu rechtfertigen. Die Möglichkeit, dass dieser Glaube ein Irrtum ist, bleibt unter allen Umständen vorbehalten » (S. 441). Der Grund für dieses so ziemlich agnostisch gehaltene Urteil scheint uns eben vor allem im kantianischen Standpunkte zu liegen, den der Vf. einnimmt; der einzige Weg zur Untersuchung der Wahrheit der Religion ist und bleibt ihm der Weg des Erlebnisses; und das reicht nun einmal nicht aus. Es ist sehr zu bedauern, dass sich Scholz bei den Vorstudien zu diesem Werke nicht in der katholischen Literatur der ältern und neueren Zeit über diesen Gegenstand orientiert hat; hier hätte er wertvolle Fingerzeige gefunden, auf welchem Wege er zu einer klareren Beantwortung der beiden oben erwähnten Thesen über die Wahrheit der Religion hätte gelangen können. Trotzdem zeigt das Werk einen bedeutenden Fortschritt über die bisher übliche protestantische Religionsphilosophie hinaus; und ganz besonders ist es dem Vf. zu danken, dass er mit den verworrenen und oberflächlichen Surrogaten einer Religionsphilosophie, die in der letzten Zeit in der Literatur einen immer grösseren Raum eingenommen haben, gründlich

aufräumt. So wertvoll ferner und eindringend die kritische Auseinandersetzung mit den verschiedensten modernen Religionsphilosophen ist, so wäre es doch für das Werk vorteilhafter gewesen, wenn der Vf. bei erheblicher Einschränkung dieses kritischen Ballastes den positiven Aufbau seines Gedankenganges straffer vollzogen hätte. Eine kurze, aber im grossen ganzen recht zutreffende Charakteristik des Scholzschen Werkes gibt R. H. Grützmacher in seiner lehrreichen Broschüre: *Kritiker und Neuschöpfer der Religion im zwanzigsten Jahrhundert* (Leipzg, 1921. A. Deichert, S. 81-89).

Als Ergänzung gewissermassen zu seinem Hauptwerke hat Scholz eine kleinere Schrift herausgegeben: *Die Religionsphilosophie des Als-Ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus* (Leipzig, 1921, F. Meiner, 160 S.). Scholz unterzieht hier die Vaihingersche Behauptung, Kant habe das Dasein Gottes geleugnet und nur einen Als-Ob-Begriff Gottes gelehrt, eine in sich unmögliche, aber praktisch nützliche « Idee » Gottes, einer erneuten Untersuchung und gelangt zu dem Ergebnis, die von Vaihinger herangezogenen Partien der kritischen Ideenlehre bezögen sich nicht auf die Religion, sondern auf die Ideale des intellektuellen Monismus; Kant habe nicht die objektive Realität Gottes leugnen, sondern nur zeigen wollen, dass sie auf dem Wege der logischen Spekulation zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden könne (86). Damit kehrt Scholz zur traditionellen Deutung der Kantischen Lehre zurück. In den kritischen Untersuchungen weist Scholz die Vaihingersche Gotteslehre, die tatsächlich eine unerhört kühne Unterwühlung des echten Gottesglaubens bedeutet, sowohl vom Standpunkt der Religion als auch aus philosophischen Gründen ab. Man kann die Worte nur aus tiefstem Herzen unterschreiben, die Scholz gegen Vaihinger und andere Religionsumdeutungen vorbringt: « Ein Mensch, der mit Gott gebrochen hat, hat aufgehört, Religion zu haben. Und mit Gott hat jeder gebrochen, der nicht an seine Wirklichkeit glaubt. Ja der Ernst der Sache zwingt uns sogar, noch einen Schritt weiter zu gehen und zu erklären: Ein solcher Bruch ist schon überall vorhanden, wo Gott in eine kosmische Grösse verwandelt wird. Es wird Leser geben, die diese Erklärung als eine unerträgliche Härte empfinden. Aber wer hier weicher ist, ist es auf Kosten der Religion » (150). Das sind Worte von erquickender Klarheit und Entschiedenheit inmitten der allgemeinen, ich möchte sagen Rückenmarkschwindsucht, an der die moderne Religionsphilosophie krankt.

Ein kurzes, aber inhaltsreiches Programm eines Systems der Philosophie entwirft Joseph Geyser in seiner Broschüre: *Eidologie oder*

Philosophie als Formerkenntnis (Freiburg i. Br., 1921, 51 S.). Geyser sucht den aristotelischen Gedanken der Zusammensetzung aller Dinge aus Materie und Form mit dem modernen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkte der Philosophie zu verbinden und so den aristotelischen Gedanken auf breiterer Grundlage zu einem umfassenden, auch allen modernen Fragen gerecht werdenden System zu erweitern. Er geht also nicht wie der Stagirite von der Existenz der Dinge aus, sondern von der unzweifelhaften Tatsache des Bewusstseins. Mithin wendet er des Begriffspaar Materie und Form nicht nur auf die existierenden Dinge an, sondern auf alles Mannigfaltige und Verschiedene, das sich in unseren unmittelbaren und evidenten Bewusstseinserlebnissen vorfindet, sei es auf Seite der Objekte oder des Bewusstseins. Denn jedes Mannigfaltige, wie immer es auch beschaffen sein mag, ist ein Etwas, und zwar im Unterschiede zu anderen Etwas ein solches Etwas. Die Materie ist also dasjenige, wodurch ein Etwas eben ein Etwas und nicht Nichts ist, Form dagegen dasjenige, wodurch ein Etwas gerade dieses Etwas und von allen anderen Etwas unterschieden ist. Von diesem Standpunkte aus ergibt sich sofort eine reiche Fülle von wichtigen philosophischen Problemen, die G. kurz andeutet und unter denen das Problem des aristotelischen Hylemorphismus nur einen kleinen Teil bildet. Insbesondere dürfte das Problem Idealismus oder Realismus in dieser Fassung eine neue, eigenartige und vertiefte Behandlung erfahren. Nur scheint es mir fraglich, ob die spezielle Form der realen Existenz ausserhalb des Bewusstseins sich aus dem allgemeinen Problem der Form, wie es G. formuliert, harmonisch ableiten oder in dasselbe harmonisch eingliedern lässt. Jedenfalls dürfen wir eine hervorragende Arbeit erwarten, wenn es Geyser gelingt, auf Grund dieses Schemas ein umfassendes System der Philosophie auszubauen.

II. Zur Geschichte der Philosophie.

1. *Allgemeine Geschichte der Philosophie.* Johannes Rehmke hat seinen *Grundriss der Geschichte der Philosophie* in dritter Auflage neu herausgegeben (Leipzig, 1921, Quelle u. Meyer, 261 S.). Leider ist mit der dritten Auflage das Buch selbst, das an hoher Einseitigkeit der Auffassung krankt, nicht besser geworden. Rehmke unterscheidet in der ganzen Geschichte der Philosophie nur zwei Perioden: die alte Philosophie von 600 v. Chr. bis 1600 n. Chr., und die

neue Philosophie von 1600 bis auf unsere Zeit. Die « alte » Philosophie hat ihre Höhe in Platon und Aristoteles, alles übrige, der Neuplatonismus, die Philosophie der Kirchenväter und die gesamte Scholastik sind ihm nur ein Niedergang der alten Philosophie. Desgleichen hat die « neue » Philosophie ihren Höhepunkt in Kant; die Zeit nach Kant umfasst nur die Transzendentalphilosophen, dann Schleiermacher, Schopenhauer, Herbart, Lotze, Fechner, E. v. Hartmann; damit hört die neue Philosophie auf. Dass mit einer solchen Darstellung ein objektiver Einblick in die geschichtliche Entwicklung der Philosophie gewonnen werden könnte, wird niemand behaupten wollen, und es muss geradezu als eine gewollte Irreführung der akademischen Jugend bezeichnet werden, ihnen einen solchen Grundriss zum Studium zu bieten. Rehmke sagt selbst im Vorwort, Philosophie sei das Bestreben, auf die Doppelfrage nach dem Wesen der Welt und dem Sinn des menschlichen Lebens eine fraglos klare Antwort zu gewinnen. Nun ist es fraglos klar, dass die Philosophie der Patristik und der Scholastik auf diese Doppelfrage eine wesentlich andere, tiefere, klarere und umfassendere Antwort gibt als die gesamte griechische Philosophie. Wie kann also die patristische und scholastische Philosophie nur als Niedergang der alten Philosophie bezeichnet werden? Wenn daher Rehmke S. 66 behauptet, es nehme nicht wunder, dass, mit Ausnahme des Augustinus, die christliche Scholastik, die bis ins 16. Jahrhundert n. Chr. reiche, für die Entwicklung der Philosophie nichts Bemerkenswertes aufzuweisen hat, wenn er die gesamte patristische und scholastische Philosophie mit zehn Seiten erledigt, während Hobbes allein sieben Seiten, Descartes zwölf Seiten erhält, so ist dies nur ein Beweis für die gänzliche Unkenntnis der wahren Sachlage. So muss der Leitfaden Rehmkes als durchaus rückständig bezeichnet werden, und es ist zu bedauern, dass ein Denker von der Bedeutung Rehmkes eine so schwache Leistung der Oeffentlichkeit bietet.

2. *Geschichte der Philosophie des Altertums.* Der Altmeister der Geschichte der griechischen Philosophie, Eduard Zeller, hat neben seinem grossen klassischen Werke über die Geschichte der griechischen Philosophie, das jetzt in neuer Auflage wieder vollständig vorliegt, auch einen vielgebrauchten ausgezeichneten *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* geschrieben, der gegenwärtig in zwölfter, verbesserter Auflage von Wilhelm Nestle bearbeitet und herausgegeben ist (Leipzig, 1920, O. R. Reisland). Das Werk, das trotz des knappen Umfanges von 386 Seiten ein reiches Material mit grosser

Klarheit und Exaktheit übersichtlich behandelt, hat insofern durch die neue Bearbeitung einen aktuellen Wert erhalten, als Nestle bei pietätsvoller Beibehaltung des Textes reiches kritisches Material in den Noten neu hinzugefügt hat, so dass man sich schnell über den neuesten Stand der Forschung auf diesem Gebiete orientieren kann, auch dort, wo neuere Untersuchungen zu Auffassungen gelangen, die von den Ansichten Zellers selbst abweichen. So ist dieser Grundriss auch heute noch wohl das beste Handbuch zum ersten Studium der griechischen Philosophie und bietet ausserdem in der neuen Herausgabe einen bequemen und umsichtigen Führer zum tieferen Studium derselben.

Denselben Zweck wie Zellers Grundriss verfogt die *Geschichte der antiken Philosophie* von **E. v. Aster** (Berlin und Leipzig, 1920, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 274 S.). Auch dieser Leitfaden für Studierende zeichnet sich durch Klarheit und Lesbarkeit aus und stützt sich auf sorgfältige Quellenstudien, ohne jedoch die meisterhafte Darstellung Zellers zu erreichen.

Eine die Quellen sorgfältig benützende und abwägende Darstellung speziell der vorsokratischen Philosophie, mit Ausschluss der Sophisten, bietet **Gustav Kafka** in seinem Buch: *Die Vorsokratiker* (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. II. Die Philosophie des Abendlandes im Altertum, Band 6, München, 1921, E. Reinhardt, 164 S.). Kafka tritt dem noch heute viel verbreiteten Irrtum entgegen, den schon Otto Willmann in seiner Geschichte des Idealismus energisch bekämpft hatte, « als ob die griechische Philosophie wie Pallas Athene gepanzert aus dem Haupte des Zeus entsprungen oder gleichsam durch Urzeugung aus dem griechischen Geiste hervorgegangen wäre » (S. 8), und weist darauf hin, dass die Anfänge der griechischen Philosophie bereits eine hoch entwickelte Kulturstufe zur Voraussetzung haben.

3. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Das Mittelalter und insbesondere seine scholastische Philosophie findet heute in fast allen Kulturländern, besonders aber in England, Amerika, Frankreich, auch von Seiten der Nichtkatholiken immer mehr Beachtung. Auch in Deutschland arbeiten nicht nur Katholiken daran, den Charakter der mittelalterlichen Kultur und Philosophie immer klarer und bestimmter an der Hand noch unerschlossener Quellen zu zeichnen. In die geistige Kulturwelt des frühen Mittelalters im allgemeinen will **Paul Th. Hoffmann**, *Der mittelalterliche Mensch, gesehen aus Welt*

und Umwelt Notkers des Deutschen (Gotha, 1922, Friedr. Andr. Perthes, 356 S.) einführen. Das Buch verarbeitet ein reiches Quellenmaterial, wie schon die 54 Seiten Anmerkungen beweisen, kann jedoch unserer Ansicht nach nicht den Anspruch erheben, wirklich in die Geisteswelt des Mittelalters einzuführen. Der Grund hierfür scheint uns in zwei Ursachen zu liegen: zunächst in der Vermengung zweier grundverschiedener Zwecke, die der Vf. vor Augen gehabt hat. Er wollte zuerst eine umfassende Monographie über Notker den Deutschen schreiben, und dann glaubte er das Buch zu einer Charakteristik des mittelalterlichen Menschen überhaupt erweitern zu können. Von allem Anfang an wirkt die Verquickung dieser beiden doch wesentlich verschiedenen Ziele störend auf den Leser, und er fragt sich immer wieder, wieso der Mönch Notker, der 952-1022 gelebt hat, nun den mittelalterlichen Menschen überhaupt repraesentieren soll. Dass der Vf. selbst am Schlusse (S. 290) zugibt, diese beiden Ziele verfolgt zu haben, ändert natürlich nichts an dieser Empfindung des Lesers, sondern erklärt und bestätigt sie nur. Noch wichtiger aber ist der zweite Grund, warum es dem Vf. nicht gelungen ist, uns tatsächlich den mittelalterlichen Menschen zu zeichnen. Hoffmann ist, wie sich aus zahlreichen Bemerkungen ergibt, ein ganz moderner Mensch, mit allen modernsten Theorien und Anschauungen geradezu gesättigt. Diese seine Anschauungsweise trägt er nun überall, teils unbewusst, teils aber auch mit vollstem Bewusstsein, in seine Charakterzeichnug des mittelalterlichen Menschen hinein, und daraus muss sich, trotz alles anzuerkennenden Bemühens, in den Geist jener Zeit einzudringen, störend fühlbar machen. Das gilt z. B. von seiner Bezeichnung der mittelalterlichen Hysterie (123), seinem Vergleich des Rosenkranzgebetes mit einer Gebetsmühle (156), von seinem Hineintragen des Vaihingerschen Als-ob Gedankens in die mittelalterliche Gedankenwelt (124), seiner Neigung, in den mittelalterlichen Strafmitteln Sadismus sehen zu wollen (123) und vielem anderen. Das vierte Kapitel « Passiflora » ist zum Beispiel ganz hypermodern gezeichnet! Man merkt überall, der Vf. *will* geistreich sein, und das stört, stört ganz besonders, wenn er einen einfachen mittelalterlichen Mönch aus dem 10. Jahrhundert zeichnen, seine Seele analysieren will. Ferner sind Kap. 11 und 13. « Weltbild und Wissenschaft: Septem artes liberales » und « In der Nachfolge des Aristoteles » durchaus ungeeignet, uns ein richtiges Bild vom mittelalterlichen Menschen zu geben; dieser Versuch muss uns ungefähr so anmuten, wie wenn jemand den Philologen Hoffmann nach seinen lateinischen Kenntnissen

im Untergymnasium beurteilen wollte. Irrtümlich ist auch die Behauptung, Boethius sei Heide gewesen. Seit den handschriftlichen Untersuchungen Kriegs, welche die Echtheit der christlich-theologischen Traktate des Boethius feststellen, kann daran nicht vernünftigerweise gezweifelt werden, dass Boethius Christ war.

Als bedeutend besser gelungen muss *Die Philosophie des Mittelalters* von **Joannes M. Verweyen** (Berlin und Leipzig, 1921, 308 S. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger) bezeichnet werden, wenn auch hier der Leser sich nicht in allen Punkten mit dem Vf. einverstanden erklären kann. Das Buch ist insofern recht glücklich angelegt, als es wohl zum ersten male die Geschichte der Philosophie des Mittelalters nach Problemen behandelt. Nachdem der Vf. den Begriff und die historische Bedeutung der Scholastik festgelegt und mit dem immer noch weit verbreiteten Vorurteil vom « finsteren » Mittelalter aufgeräumt hat, gibt er eine kurze allgemeine Uebersicht der Scholastik, um dann insbesondere das Erkenntnisproblem, das metaphysische Problem und das ethische Problem in seiner Entwicklung von der Früh- bis zur Spätscholastik zu behandeln. Ein Schlusskapitel sucht dann die Fäden aufzudecken, die von der Scholastik zur Neuzeit führen. Die Darstellung ist im grossen ganzen richtig, in Einzelheiten dagegen oft sehr wenig exakt, im allgemeinen zu sehr auf einen populär-wissenschaftlichen Ton eingestellt. Die Zitationsweise ist sehr ungleichmässig; gerade für die wichtigsten Zitate werden nicht die Quellen angegeben, während viele andere Zitate recht überflüssig sind. Ebenso ist wichtige Literatur oft ausgelassen, nebensächliche angegeben. Bei der Patristik, die ja nur als einleitender Teil zur Scholastik zur Sprache kommt, wäre die Beziehung zu Scholastik schärfer hervorzuheben, das andere wegzulassen. Das Kapitel über Begriff und historische Bedeutung der Scholastik ist eine allzu breit ausgeführte Plauderei. Ebenso stören häufige Digressionen, Behandlung von Fragen, die nicht zum Thema gehören, z. B. 117, 118 und an vielen anderen Stellen, die allzu subjektive Stellungnahme des Vfs. zu historischen Fragen, z. B. in « Staat und Kirche » (263 ff.), die zahllosen stehen gebliebenen Druckfehler. So hat die Lektüre des Buches bei uns den Wunsch zurückgelassen, es möchte in einer neuen Auflage straffer, objektiver und exakter, mit einem Worte wissenschaftlicher werden.

Geradezu musterhaft ist die Art, wie **Martin Grabmann** die *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* in der Sammlung Göschen behandelt (Berlin und Leipzig, 1921, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger). Trotz der kaum 120 Seiten, die das Büchlein umfasst, ist

alles Wesentliche gesagt, und zwar in einer Weise, die nicht nur überall den erfahrenen Fachman verrät, sondern es dem Leser ermöglicht, sich ein recht klares Bild von der Eigenart und dem Werden der scholastischen Philosophie zu bilden. Es ist ein didaktisch sehr geschickter Griff dess Vfs., sich nicht viel in die Behandlung von Einzelheiten einzulassen, sondern die allgemeinen Charakterzüge der scholastischen Philosophie, sowohl die äussere Form als das innere Wesen, zu zeichnen, und dann nach einer ganz kurzen Uebersicht über die Entwicklung der Früh- und Hochscholastik ein genaueres Bild von der Philosophie des hl. Thomas zu entwerfen. Da ferner Grabmann die Lehre des hl. Thomas nicht einfachhin darstellt, sondern überall mit feinem Verständnis die Quellen aufweist, aus denen der Fürst der Scholastik geschöpft hat, und insbesondere zeigt, wie er auch zahlreiche Elemente der augustinischen Richtung in seinen Peripatetismus hineinverarbeitet hat, so ist das Büchlein trotz seines geringen Umfanges hervorragend geeignet, ein richtiges Bild von der mittelalterlichen Gedankenwelt gewinnen zu lassen.

Ganz das entgegengesetzte Urteil wird der Kenner der mittelalterlichen Philosophie über das Büchlein von Dr **Ottomar Wichmann**, *Die Scholastiker* (Philosophische Reihe, herausgegeben von Dr Alfred Werner, 15. Bd., München, 1921, Rösl u. Cie., 188 S.) fällen müssen. Der Vf. versteht es zwar, in kurzen, markigen Zügen die Geschichte der Scholastik zu zeichnen, aber dabei tritt seine vorgefasste, subjektive Ansicht vom Wesen der Scholastik so stark in den Vordergrund, dass dadurch die Geschichte selbst vollständig verzeichnet ist. Ja das Buch ist geradezu ein Musterbeispiel, wie man von einem voreingenommenen Standpunkte aus Geschichte schreiben und ihn in die Quellen hineindeuten kann. So wimmelt denn das kleine Büchlein von Schiefheiten und Irrtümern, deren sachlich-historische Widerlegung allein mehr Raum in Anspruch nehmen würde als das Buch Wichmanns selbst. Nach Wichmann wäre die gesamte Scholastik nichts anderes als eine systematisch und raffiniert durchgeführte Unterdrückung des philosophischen Gedankens von seiten der Kirche und ihres Dogmas, und zwar in der Weise, dass die Kirche ein meisterhaft aufgeführtes dialektisches System bietet, das ihr genehm ist und das in Thomas von Aquin seine Höhe erreicht hat. Das allerdeutlichste Merkmal der Scholastik sei: « Nicht nur geglaubt muss das Dogma werden, sondern man muss es obendrein auch noch für Wissenschaft halten. Diese Gattung von Wissenschaftlichkeit... ist eine viel feinere, verstecktere und zwingendere Unterdrückung der geistigen Freiheit, als wenn bloss

schlichter Glaube verlangt wird » (S. 45). So stellt W. fest, « dass nach der Mitte des 12. Jahrhunderts der philosophische Geist ermattet. Die Kirche hat ihre Methode gefunden, ihn im Keime zu ersticken. Das konnte durch die Unbedingtheit des Glaubens nicht geschehen, denn der Glaube, der das Wort unbedingt nahm und nach letzter Wahrheit rang, erzeugte gerade von neuem den gefährlichen Gedanken. Es konnte nur geschehen durch die Auferlegung einer streng kirchlich gebundenen, dabei aber anscheinend rationalistisch-wissenschaftlichen Behandlung » (S. 82). « Die Entwicklung der Scholastik bedeutet die Entwicklung einer gegen den freien Gedanken gefeiten Wissenschaftlichkeit, und eine solche kann nur in der Aufstellung des Nebeneinanders von Lehrsätzen gegeben werden, die begrifflich verbunden sind, ohne dass dabei die letzten Folgerungen eines Denksystems gezogen wären » (S. 107-8). « Der Scholastiker soll und darf nicht denken in dem Sinne, dass er die letzten, unbedingten Folgerungen rücksichtslos verlangt. Er soll das Dogma stützen und begründen, um den Schein eines gedanklichen Ausgleiches zu erziehlen » (S. 109). In diesem Geiste ist die ganze Darstellung durchgeführt. So schliesst denn der Vf. seine eigentümliche Konstruktion mit den ebenso eigentümlichen Bemerkungen: « Sie (die Entwicklung der Geisteskultur) besagt, dass die Völker des Nordens sich ihre sittliche Unbedingtheit, ihre Allgemeingültigkeit, ihren unbedingt notwendigen und unbedingt durchzukämpfenden Ausdruck des Menschentums, ihren « Katholizismus » schaffen müssen, wenn sie nicht als letzter Zuflucht einmal wieder dem angeblich überwundenen Katholizismus anheimfallen sollen... Hier mag nur festgestellt werden, dass entweder solche Unbedingtheit des sittlichen Gedankens eines Tages zur Tat werden muss, oder aber die Unbedingtheit der Verneinung in rasendem Widerstreit der Kräfte die nordischen Völker erschöpfen wird, bis sie kraftlos in die offenen Arme der ruhig abwartenden Kirche sinken dass die nordische Kultur entweder die Gedanken Fichtes und Kants zur Tat, zu ihrer Allgemeingültigkeit machen muss, oder dass eines Tages Rom über Weimar und Königsberg, Thomas von Aquino über nordischen Wahrheitssinn und ehrliche Wissenschaft siegen wird » (S. 183-4). Aus solchen Worten spricht nicht sachlich und objektiv abwägende Wissenschaftlichkeit, sondern die unverhüllte Angst angesichts des immer stärker um sich greifenden Zerfalles des Protestantismus und der wachsenden Kulturmacht des Katholizismus. Aus einer solchen Stimmung heraus ist es freilich unmöglich, das katholische, scholastische Mittelalter richtig zu würdigen.

Monographische Beiträge zur genaueren Kenntnis des Mittelalters bringen Heidingsfelder und Jansen. **Georg Heidingsfelder** hat in den « Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters » eine Monographie veröffentlicht: *Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Münster i. W., 1921, Aschendorff, 152 S.). Nachdem Pierre Duhem in seinen « Etudes sur Léonard de Vinci » zum erstenmale in bahnbrechender Weise über Albert von Sachsen gehandelt, aber Albertus de Saxonia und Albertus de Ricmestorp als zwei verschiedene Persönlichkeiten auseinandergehalten hatte, haben M. Jullien und Dyroff unabhängig voneinander nachgewiesen, dass Albertus de Helmstede, Albertus de Saxonia und Albertus de Ricmestorp eine und dieselbe Person sind. Die Hinweise Dyroffs auf einen noch ungedruckten Kommentar Alberts von Sachsen zur nikomachischen Ethik veranlassten den Vf., diese Untersuchungen fortzuführen. Das Ergebnis derselben ist zunächst eine Bestätigung der Ansicht Julliens und Dyroffs, dass die drei erwähnten Namen einer und derselben Person zukommen; die kritische Bearbeitung aber des Kommentars zur nikomachischen Ethik zeigt, dass dieser nur « eine bis ins kleine systematisierte, aber ideengeschichtlich unfruchtbare Wiedergabe der Gedankengänge der aristotelischen Ethik in kompletter, nur gekürzter Parallele mit dem Ethikkommentar des Angelsachsen Walter Burleigh » ist (115). Zur fachwissenschaftlichen Beurteilung des Buches sei hier übrigens auf die wichtige Besprechung von Alexander *Birkenmaier* aus Krakau im Philosophischen Jahrbuch (1922, Heft 1) hingewiesen.

Bernhard Jansen S. J. hingegen hat *Die Erkenntnislehre Olivis* auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt (Berlin, 1921, Ferd. Dümmler, 125 S.). Das Ergebnis dieser sorgfältigen Untersuchungen ist, dass Olivi in vielen Grundauffassungen dem hl. Augustin folgt, so in der Leugnung des Einflusses des Körperlichen auf Geistiges, in der Ablehnung der immateriellen Spezies, in der Behauptung der un mittelbaren Schau des Geistigen, in der intuitiven Erkenntnis der Seele, in der Aktivität der Seelenfähigkeiten. In anderen Lehrstücken dagegen weicht er von Augustin ab, so vor allem in der Illuminationstheorie, in der Erklärung der Sinneserkenntnis, in der Leugnung der realen Einwirkung des Objektes auf das Subjekt. In anderen Punkten endlich führt er Augustinische Gedanken selbständig weiter, so besonders in der Colligantia potentiarum und in der Erkenntnis der Seele durch schlussfolgerndes Denken (120 f.). Die allgemeine Charakteristik, die Jansen von der scholastischen Erkenntnislehre des 13.

Jahrhunderts gibt, und die auf diesem Hintergrunde sich markant hervorhebende Lehre Olivis sind sehr geeignet, unsere Kenntnis der mittelalterlichen Philosophie zu fördern. Manche Zitate im Buche sind zu allgemein gehalten, so dass sie für der Leser eigentlich ganz nutzlos sind, so z. B. S. 42 Anm. 1, S. 48 Anm. 1. Es wären aus den angefürten Werken die Stellen genau anzugeben, die zur weiteren Aufklärung über den im Texte behandelten Gedanken dienen können; andernfalls dürften derartige allgemeine Zitate besser in Wegfall kommen.

4. *Geschichte der Philosophie der Neuzeit.* Leibniz, der in der Gegenwart immer mehr Beachtung findet, ist der Gegenstand einer Festrede, die der Münchner Universitätsprofessor Dr **Max Ettlinger** im Januar 1921 bei der 50-jährigen Reichsgründungsfeier der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster gehalten hat. Die Rede behandelt *Leibniz als Geschichtsphilosoph* (München, 1921, Josef Kösel und Friedr. Pustet, 34 S.) und sucht die leitenden Gesichtspunkte der Geschichtsphilosophie dieses genialen und universalen Denkers klar herauszuheben, um der pessimistischen Geschichtsauffassung Spenglers und anderer eine begründete optimistische Weltanschauung gegenüberzustellen, wie sie allein dem christlichen Gottesglauben entspricht. Von besonderem Interesse für die Gelehrtenkreise ist das hier zum erstenmale aus einer Handschrift veröffentlichte Fragment Leibnizens « Von der Wiederkehr aller Dinge », das im lateinischen Urtext nebst deutscher Uebersetzung und erläuternden Anmerkungen dem Vortrage als Anhang beigegeben ist.

Ueber *die Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* hat **Peter Petersen** ein grosses, 542 Seiten umfassendes Werk herausgegeben (Leipzig, 1921, Felix Meiner), das eine Menge vergessener Bibliotheksschätze aus der Zeit vom Anfange des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts verarbeitet. Petersen behandelt im ersten Teile das Zeitalter der Vorherrschaft der aristotelischen Philosophie von 1530 bis 1690, und zwar die Einführung der aristotelischen Philosophie in die protestantischen Schulen durch Melanchthon, die Ausbreitung und Entwicklung der aristotelischen Philosophie im 16. und 17. Jahrhundert, und den Kampf um die Metaphysik bei Nikolaus Taurellus und seinen Nachfolgern; im zweiten Teile kommt der Kampf gegen den Aristotelismus und die allmähliche Herausbildung einer philologisch-geschichtlichen Betrachtungsweise zur Sprache. Leibniz, sein Zeitalter und seine Zeitgenossen, wie Samuel Pufendorf und Christian Thomasius, das Fortwirken der aristoteli-

schen Schriften bis auf Hegel, das Verhältnis Lessings, Schillers und Hegels zu Aristoteles ziehen am Auge des Lesers vorüber. Interessant ist die Schilderung, welchen Einfluss die Disputationes metaphysicae des Suarez im protestantischen Deutschland gehabt haben (288 ff.). Das Werk bietet reiches und mannigfaches Material; jedoch ist es dem Verfasser nicht recht gelungen, die ganze Darstellung klar zu formen; bei der Masse der Einzelheiten ist es sehr schwer, sich ein Gesamtbild der Geschichte des Aristotelismus in Deutschland zu bilden. Dem Historiker der Philosophie aber bietet das mit grosser Mühe gearbeitete Werk mancherlei wertvolle Anregungen und Fingerzeige.

Die *Hauptlinien der Entwicklung der Philosophie von Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart* bringt in übersichtlicher Weise **Harald K. Schjelderup** zur Darstellung (Kristiania, 1920, in Kommission bei Jacob Dybwald, 278 S.). Das Buch ist die Umarbeitung einer Abhandlung, die im Herbst 1916 von der Kgl. Frederiks Universität zu Kristiania mit der Monradschen Goldmedaille preisgekrönt wurde. Es ist dem Vf. tatsächlich gelungen, die Hauptlinien der *Entwicklung* der neuesten Philosophie zu zeichnen, und man folgt mit Befriedigung den klaren und wohlausgewählten Darlegungen. Ein wesentlicher Mangel des Buches liegt jedoch in einer gewissen Einseitigkeit, mit der eigentlich nur der Materialismus und Positivismus, schliesslich auch noch die Neuromantik zur Sprache kommen. Die eigentliche idealistische Entwicklungslinie ist ganz ausser Acht gelassen. Auch ist fast nur die deutsche Philosophie behandelt; von den anderen Ländern kommen nur Comte, Mill, Spencer, Bergson, Guyau und James zur Sprache. Die Philosophie der Gegenwart ist gar nicht berücksichtigt worden. Immerhin ist das Buch, das in Papier und Druck glänzend ausgestattet ist, ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der neuesten Philosophie.

Vollständiger zeichnet die philosophischen Strömungen der Gegenwart **Traugott Konstantin Oesterreich** in der neuen, dritten Auflage des Sammelwerkes: *Systematische Philosophie* (Die Kultur der Gegenwart Teil I. Abteilung VI. Berlin und Leipzig, 1921. B. G. Teubner, 403 S.). Hier kommt tatsächlich die gesamte Philosophie der Gegenwart nicht nur in Deutschland, sondern auch im Auslande, zur Darstellung. Selbst die neuscholastische Bewegung wird gewürdigt (392 ff.) und recht sachlich anerkannt, wenn auch noch nicht in der Weise, wie es die neuscholastische Philosophie gegenüber der Zerfahrenheit und Ratlosigkeit der modernen Philosophie verdient. Die übrigen Beiträge dieses Sammelwerkes sind so ziemlich dieselben wie

in den früheren Auflagen geblieben; nur die Ethik hat eine neue Bearbeitung von Bruno Bauch, die Pädagogik eine solche von Theodor Litt, und die Aesthetik von Moritz Geiger erfahren. Hoffentlich gelingt es dem rührigen Verlage, auch für die anderen Fächer in einer folgenden Auflage Gelehrte zu gewinnen, die den Stand derselben bis auf die jüngste Gegenwart fortführen können. Uebrigens ist auch bei diesem Werke die sorgfältige und saubere Ausstattung rühmend hervorzuheben.

Für eine erste Orientierung in der neueren Philosophie hat der Münchner Professor Dr C. Güttler zwei recht praktische Einführungen geschrieben: *Einführung in die Geschichte der Philosophie seit Hegel* (München, 1921, E. Reinhardt, 156 S.) und *Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie des Auslandes* (München, 1922 E. Reinhardt, 221 S.). Es sind das knappe Uebersichten über die hauptsächlichen Richtungen; das Augenmerk wird mehr auf möglichste Vollständigkeit der Namen und Werke gerichtet als auf die Lehren; aber gerade dadurch bieten die beiden Bändchen ein wertvolles Orientierungsmittel. Besonders der Band über die neuere Philosophie des Auslandes wird von mancher Seite dankbar begrüsst werden; die Darstellung ist vollständiger als in der neuesten Auflage von Ueberwegs Grundriss, wenn auch nicht übersehen werden darf, dass Güttler in manchen Angaben, besonders die sich auf die katholische Philosophie des Auslandes beziehen, die ungenauen, oft schiefen Urteile in Ueberwegs Grundriss kritiklos übernommen hat. Jedenfalls ist dieses Bändchen die vollständigste Darstellung der ausländischen Philosophie, die wir zur Zeit besitzen.

Einen originellen und interessanten Beitrag zur Philosophie der Gegenwart bietet das zweibändige Werk: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Mit einer Einführung herausgegeben von Dr Raymund Schmidt* (Leipzig, 1921. F. Meiner, I, 228 S. II, 203 S). Gerade der Umstand, dass hier verschiedene Philosophen ihre Gedankenwelt selbst darstellen, gibt dem Werke einen eigentümlichen Reiz, und wir bedauern es nur, dass manche der Philosophen in allzugrosser Sorge um eine rein objektive Darstellung ihrer Lehre das individuelle, persönliche Moment, das, in rechter Weise mit hineingezogen, viel zur richtigen Beurteilung auch der Lehre beiträgt, ganz unterdrückt haben. Der erste Band bringt Beiträge von Paul Barth, Erich Becher, Hans Driesch, Karl Joël, A. Meinong, Paul Natorp, Joh. Rehmke, Johannes Volkelt; der zweite von Erich Adickes, Clemens Baeumker, Jonas Cohn, Hans Cornelius, Karl Groos, Alois Hö-

fler, Ernst Troeltsch, Hans Vaihinger. Auffallend ist jedoch, dass die katholischen Philosophen Deutschlands so stiefmütterlich behandelt werden. Durch Nichtberücksichtigung derselben wird nicht die gegenwärtige Philosophie in Deutschland, sondern nur ein gewisser Ausschnitt aus derselben geboten, der für die Beurteilung des Ganzen keineswegs massgebend sein kann. Es ist daher dringend zu wünschen, dass der Verlag in den folgenden Bänden diese Lücke ausfülle. Jedenfalls kann vom philosophiegeschichtlichen Standpunkte aus nicht der geringste sachliche Grund beigebracht werden, warum katholische Denker aus einer Darstellung der gegenwärtigen Philosophie ausgeschlossen sein sollten, wo doch sonst jeder Denker Aufnahme findet, auch wenn er mit seinen persönlichen Anschauungen ganz allein dasteht.

Einige weitere Werke behandeln die neuere und neueste Philosophie unter besonderen Gesichtspunkten. So bietet der Geheime Konsistorialrat Prof. D. Dr **Theodor Simon** einen *Grundriss der Geschichte der neueren Philosophie in ihren Beziehungen zur Religion* (Leipzig, 1920, A. Deichert, 196 S.). Es ist ein verdienstvolles Unternehmen, die neuere Philosophie einmal mit Rücksicht auf ihre Beziehungen zur Religion, und insbesondere zur christlichen, zu untersuchen. Leider hat der Vf. seine Aufgabe gar zu elementar behandelt, indem er einfach die betreffenden Anschauungen der Denker von Descartes bis zur Gegenwart im Auszuge bietet. Es wäre eine reizvolle Aufgabe gewesen, den tieferen Wurzeln, den sachlichen und historischen Zusammenhängen genauer nachzuspüren und sie ins Licht zu stellen. Dann hätte das Werk einen viel grösseren aktuellen Wert gehabt, während es so nur ein erster Leitfaden ist. Auch wäre manches aus der neuesten Philosophie nachzutragen, besonders über die zahlreichen Versuche der letzten Jahrzehnte, eine Weiterbildung, Umbildung oder Neubildung der Religion anzubahnen. Auch über die Stellung der Denker, welche die sozialdemokratische Weltanschauung begründet haben, zum religiösen Problem wäre manches zu sagen.

Von einem anderen Gesichtspunkte aus hat **Franz Schulte** dasselbe Problem in Angriff genommen in seinem Werke: *Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur unter Ausschluss der katholischen Literatur von 1865 bis 1915* (Studien zur Philosophie und Religion, Neunzehntes Heft, Paderborn, 1920, Ferd. Schöningh, 350 S.). In Heft 5 derselben Studien hatte Karl Staab Die Gottes, beweise in der *katholischen* deutschen Literatur von 1850 bis 1900 behandelt; Schulte bringt nun die Ergänzung zu diesem Werke. Schulte stellt nicht einfachhin die einzelnen Denker dar, sondern bietet eine

systematische Uebersicht. Der erste Teil behandelt die Stellungnahme der modernen Philosophie zur Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise im allgemeinen, wobei naturgemäss Kant und die neukantische Schule besonders berücksichtigt wird. Der zweite Teil untersucht die Gottesbeweise im besondern, die Beweise a priori, dann die a posteriori, und zwar die Beweise aus dem Denken, aus dem Makrokosmos (kosmologischer und teleologischer Gottesbeweis) und aus dem Mikrokosmos (moralischer und religiöser Gottesbeweis). Jedem Abschnitt folgt eine Uebersicht und Würdigung, und am Schluss wird das Ergebnis der ganzen Untersuchung zusammengefasst. Das Werk ist sehr fleissig und sorgfältig gearbeitet und bringt einen grossen Reichtum von Material, das für modernere Bearbeitungen der natürlichen Theologie oder Theodizee, auch für apologetische und religionsphilosophische Untersuchungen von grossem Werte ist. Die « Studien zur Philosophie und Religion » würden sich ein grosses Verdienst erwerben, wenn sie eine gleiche Abhandlung über die ausländische Philosophie bringen wollten.

In dasselbe Gebiet gehört die Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel, die der Breslauer Seminardirektor **Werner Elert** geschrieben hat: *Der Kampf um das Christentum* (München, 1921, O. Beck, VIII u. 513 S.). Die umfassenden, vielseitigen Ausführungen sind nicht nur für die Kenntnis des modernen Denkens in Deutschland seit den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts bedeutend, sondern zeigen auch, wie tief der zersetzende Einfluss der modernen Philosophie auf den Protestantismus gewesen ist und wie schwer es ihm ist, diese niederreissenden Fluten einzudämmen. In dieser Hinsicht ist das Werk auch für katholische Philosophen und Theologen wenigstens indirekt lehrreich.

Die modernen *antiintellektualistischen* Strömungen in der Philosophie, die in der letzten Zeit immer weiter um sich gegriffen haben, und deren Hauptrichtungen der Pragmatismus, Intuitionismus und die Neoromantik bilden, haben die Aufmerksamkeit der Philosophen mehr und mehr auf sich gelenkt. Eine genauere Darlegung dieser antiintellektualistischen Philosophie speziell in Frankreich hat sich Prof. Dr **Paul Simon** in seinem Buche: *Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie* (Paderborn, 1920, Ferd. Schöningh, 160 S.), zur Aufgabe gestellt. Simon spricht zuerst vom amerikanisch-englischen Pragmatismus, behandelt dann die Vorstufen des französischen Pragmatismus bei Emil Boutroux und Maurice Blondel, den wissenschaft-

lichen Pragmatismus Henri Poincarés, den metaphysischen Pragmatismus Henri Bergsons und am Schluss die Ausgestaltung des Pragmatismus bei Le Roy. Die Darlegung ist sehr gewissenhaft und eingehend, mit Heranziehung der gesamten hierauf bezüglichen Literatur, fast zu gewissenhaft und eingehend, so dass man vor lauter Einzelheiten und Zitaten den ideellen Zusammenhang nur schwer herausarbeiten kann. Gegenüber der positiven Darlegung der pragmatistischen Lehre tritt die kritische Stellungnahme ziemlich stark zurück, mehr als wünschenswert ist.

Was so bei Paul Simon in zweite Linie rückt, ist für **Heinrich Rickert** die Hauptaufgabe in seinem tiefen und lehrreichen Buche: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (Tübingen, 1920. I. C. B. Mohr, 196 S.). Rickert begnügt sich damit, das Wesentliche des Pragmatismus und der modernen Lebensphilosophie kurz und scharf hervorzuheben, um dann seine Kraft auf eine kritische Untersuchung dieser Philosophie zu verwenden. Und hier entwickelt er in der Tat die ganze Stärke und Schärfe seines Geistes. Aus jeder Seite spricht der echte Philosoph. Man kann diese Abhandlung als eine abschliessende und entscheidende Kritik der pragmatistisch-biologistischen Lebensphilosophie bezeichnen, der gegenüber die Vertreter derselben nicht viel Stichhaltiges werden entgegenstellen können. Dazu bietet das Buch eine Reihe schöner und tiefer philosophischer Gedanken, so dass man es mit Befriedigung und grossem Gewinn beiseitelegt und bereit ist, des öfteren auf dasselbe zurückzukommen. Das letzte Kapitel: « Das Recht der Lebensphilosophie » gibt dann in ruhig und sachlich abwägender Art die Bilanz der ganzen Untersuchung.

Von hohem Werte ist auch der Beitrag, den uns **Franz Xaver Kiefl** zur kritischen Würdigung der modernen Philosophie geschenkt hat: *Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Gesammelte Essays über die Hauptetappen der neueren Philosophie* (Regensburg, 1922, G. J. Manz, 516 S.). Man muss nicht nur die ausserordentliche Belesenheit des Verfassers rühmend anerkennen, sondern vor allem den tief eindringenden Geist, der oft verborgene Zusammenhänge blitzartig aufdeckt und beleuchtet, der auch den gewöhnlichen gangbaren Anschauungen der Philosophiehistoriker gegenüber seine eigene Auffassung und Ueberzeugung mit sicherer Ueberlegenheit zu begründen versteht. In scharfgezeichneten Silhuetten ziehen die modernen Denker von Luther angefangen bis zu den Modernisten an uns vorüber; in wuchtig-plastischer, oft schwungvoller Sprache, und doch immer

streng sachlich und philosophisch, mit sorgfältiger Herausschälung des Wahren werden die Hauptetappen der neueren philosophischen Geistesentwicklung geschildert. Wir sehen, wie Luthers Psyche die Wurzel eines neuen philosophischen Weltbildes wird; wie Leibniz den christlichen Gottesgedanken in den Mittelpunkt seiner philosophischen Spekulation stellt und den echten Idealismus dem Empirismus und Atheismus gegenüber zu verteidigen sucht; welche Stellung Kant und seine Nachfolger Fichte, Schelling und Hegel zum Christentum einnehmen. Dann tritt Schopenhauer auf den Plan und im Anschluss an ihn folgt eine kritische Abwägung des Pessimismus und Optimismus. Nietzsches Stellung zum Christentum wird einer scharf eindringenden Analyse unterzogen; auch Karl Darwin und sein Einfluss auf die Theologie ist nicht ausser acht gelassen. Dann kommt eine eingehende Darlegung und Kritik der modernen Christusforschung: Christus im modernen Geistesleben; die Hartmannschule und das sozialistische Christusbild; das individualistische Jesusbild und Frenssens Hilligenlei; Rudolf Euckens Neuidealismus und das Christentum; die moderne religionsgeschichtliche Forschung und ihre philosophischen Voraussetzungen. Auch die Stellung des Monismus zum religiösen Problem, die philosophischen Grundlagen des Modernismus finden Berücksichtigung. Den Abschluss bilden zwei Aufsätze über den Katholizismus und Protestantismus im gegenwärtigen Deutschland und über den Katholizismus als völkerverbindende Macht der Zukunft. Nicht alle Aufsätze sind in diesem Werke neu; aber auch von den bereits früher veröffentlichten sind die meisten neu bearbeitet und dem Zwecke des Ganzen entsprechend ausgestaltet. Der Hauptteil ist jedoch neu geschrieben. So ist das Buch ein hervorragender Beitrag zur kritischen Würdigung der modernen Philosophie und überaupt der modernen Geistesart vom katholischen Standpunkte aus und kann allen Gebildeten, auch den Andersgläubigen, nur aufs Wärmste empfohlen werden. Besonders sympathisch berührt die irenische Haltung des Verfassers. Trotz aller eindringenden Schärfe der Kritik ist es überall das Bemühen des Verfassers, das echte Gold von der Spreu zu scheiden und auch im Gegner das Wahre und Gute anzuerkennen. In dieser Hinsicht sind die Ausführungen über Luther, Kant und Nietzsche besonders lehrreich. Leicht ist die Lektüre des Werkes nicht, und man muss bereits eine grundlegende Kenntnis der modernen Philosophie mitbringen, um es verstehen und würdigen zu können; um so grösser aber ist dann der Genuss und der Nutzen, den man aus dem Studium desselben heimträgt. Möge uns der verehrte Herr Verfasser noch mehr Früchte seines

reichen Wissens und seiner unermüdlichen eindringenden Geistesarbeit bescheren!

Hat sich Kiefl mit der modernen Philosophie im allgemeinen auseinandergesetzt, so bietet uns J. P. Steffes einen speziellen Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen theistischer und monistischer Weltanschauung in seinem umfassenden und fleissigen Werke: *Eduard von Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewussten, auf der Grundlage seiner induktiven Metaphysik dargestellt und kritisch gewürdigt* (Mergentheim, 1921. Karl Ohlinger, 575 S.). Hartmann leugnet die Selbständigkeit und spezifische Eigenart der Religion gegenüber der Wissenschaft und ihren Fortschritten; wenn die Philosophie das Ende ihrer Entwicklung erreicht haben wird, wird sie die Religion ersetzen, d. h. sie selbst wird zur Religion des Geistes oder der Intellektualität. Insbesondere soll der konkrete Monismus, wie Hartmann seine Metaphysik nennt, diese Fortentwicklung der Philosophie zur alleingültigen Religion der Zukunft vorbereiten. Steffes untersucht nun diesen hohen Anspruch des Hartmannschen Monismus auf seine Begründung und Berechtigung hin. Er geht zunächst auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ein, auf denen die Hartmannsche Philosophie fusst, prüft dann seine induktive Metaphysik, die ihm als Grundlage für die Religionsphilosophie dient, und unterzieht schliesslich diese Religionsphilosophie selbst einer eingehenden Untersuchung. Hartmanns Lehre wird aufs sorgfältigste aus seinen Werken wiedergegeben und Schritt für Schritt folgt der Darstellung eine kritische Untersuchung. Das Ergebnis ist für die Hartmannsche Art zu philosophieren vernichtend; seine ganze Philosophie des Unbewussten und insbesondere seine Religionsphilosophie des konkreten Monismus sind weder die Frucht einer exakten wissenschaftlichen Induktion noch die notwendige Folgerung aus obersten unzweifelhaft sicheren Sätzen, sondern der weitläufige Ausbau einer von vornherein gewissermassen intuitiv erfassten Idee, der zuliebe die Tatsachen oft in der gewaltsamsten Weise zurechtgebogen werden. Die eingehende und mühevolle Arbeit, der sich Steffes hier unterzogen hat und die eine umfassende Kenntnis der modernen Literatur verrät, ist ein wertvoller Beitrag zur Kritik moderner Philosophen.

Derselbe Verfasser bietet in dem Büchlein: *Repräsentanten religiöser und profaner Weltanschauung* (Mergentheim, 1922, K. Ohlinger, 133 S.) seine mit feinem Verständnis und in packender, oft schöner Sprache gehaltenen Berliner Vorträge über Augustinus, Thomas von Aquin, Kant, Haeckel, Nietzsche und Eucken. Gleich sorgfältig

gemeisselten Reliefs treten diese sechs so sehr von einander verschiedenen Denker aus dem Hintergrunde der jedesmaligen Zeitlage deutlich hervor. Nur das Bild der Kantischen Lehre erscheint etwas verwaschen und die wirklichen Kanten abschwächend; hingegen hervorragend gelungen ist die Zeichnung des hl. Thomas und des hl. Augustin, und ganz besonders bei dem grossen Kirchenlehrer von Hippo hat die mitklingende Sympathie des Verfassers ein wahres Kabinetstück literarisch-rednerischer Charakterzeichnung zustandegebracht.

Eine *Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie* hat Else Wentscher geschrieben (Leipzig, 1921, Felix Meiner, 390 S.), die von der Preussischen Akademie der Wissenschaften preisgekrönt ist. Die Arbeit gibt zuerst einen Einblick in die Problemlage zu Beginn des 17. Jahrhunderts und geht dann zur Darstellung des Kausalproblems bei den verschiedenen Philosophen von Descartes bis auf Christoph Sigwart und Benno Erdmann über; die neuesten lebenden Philosophen sind nicht mehr berücksichtigt. Die Darstellung stützt sich auf die Quellen selbst und geht einer wenn auch im allgemeinen bescheidenen und mässigen Kritik nicht aus dem Wege. Als Ergänzung zu den beiden älteren Werken über denselben Gegenstand, Edmund Königs Entwicklung des Kausalproblems, 2 Bde., Leipzig, 1888-1890, und Albert Lang's Das Kausalproblem. Erster Teil, Geschichte des Kausalproblems. Köln, 1904 bietet Else Wentschers Werk einen guten Beitrag.

5. *Zur historischen Methodik* hat Alfred Feder S. J. eine ausgezeichnete Einführung geschrieben in seinem *Lehrbuch der historischen Methodik* (Regensburg, 1921. J. Kösel u. Fr. Pustet, XII u. 307 S.). Dieses Lehrbuch, eine erweiterte und verbesserte Auflage des « Grundrisses der historischen Methodik », den der Vf. i. J. 1919 zum privaten Gebrauche seiner Zuhörer herausgegeben hatte, beabsichtigt, « einem häufig geäusserten Wunsch nach einer nicht zu umfangreichen, aber doch vollständigen Darstellung der geschichtlichen Methodenlehre entgegenzukommen, die sich auf den Prinzipien einer bewährten Philosophie aufbaue und geeignet sei, weiteren Kreisen eine theoretisch-praktische Einführung in geschichtliches Denken, geschichtliche Auffassung und geschichtliches Arbeiten zu bieten » (Vorwort). Ein Einblick in das Buch zeigt, dass es dem Vf. tatsächlich gelungen ist, diese Aufgabe in mustergültiger Weise zu lösen: nicht nur der Aufbau der einzelnen Teile ist logisch klar und durchsichtig, sondern auch der Reichtum des gebotenen Stoffes ist so gross, dass es kaum möglich

erscheint, auf dem knapper Raume von dreihundert Seiten eine solche Fülle unterzubringen. Dazu kommt der niedrige Preis von M. 24. für das geheftete, M. 31. für das gebundene Exemplar, so dass das Buch allen Studierenden, mögen sie sich mit der Weltgeschichte im allgemeinen, der Geschichte der Philosophie oder der positiven Theologie beschäftigen, aufs wärmste empfohlen werden kann.

Friedrich Klimke S. I.

RECENSIONES

DE LA TAILLE MAURITIUS S. I., PROF. THEOL. IN UNIV. GREG. — **Mysterium Fidei.** *De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio et sacramento elucidationes L in tres libros distinctae.* — Parisiis, Beauchesne, 1921. — Vol. in-8° gr., xv-663 p.

Le plus qu'on puisse exiger de discrétion, même de la part d'un auteur de compte-rendu appréciant l'œuvre de son confrère et collègue, c'est qu'il en dise le moins de bien possible. Mais serait-il possible sans trahir d'affectation, de ne pas noter dès l'abord, au moins brièvement, tels et tels traits caractéristiques de la physionomie du *Mysterium Fidei* si fortement marqués que les critiques les moins portés pour les doctrines de l'ouvrage s'empresseraient pourtant de les signaler.

Ainsi tout le monde reconnaîtra que le *Mysterium Fidei*, justifiant pleinement son titre, donne au lecteur le sentiment très vif et très net d'un contact intime avec le dogme. Rien en lui de ce que l'on pourrait nommer un système théologique, création de l'ingéniosité humaine, ruineuse construction surajoutée au dogme à la manière d'une hypothèse scientifique aux faits de l'ordre naturel. Le *Mysterium Fidei* n'est que théologie. Il n'offre que le pur dogme, tel que l'enseigne l'Ecriture et la Tradition, tel qu'il est défini par l'Eglise dans ses conciles; mais le dogme méthodiquement exposé, coordonné dans ses éléments et ses parties; le dogme éclairé et illustré, approfondi et goûté: le dogme complété de ses déductions ou conclusions théologiques; le dogme dans toute sa sublimité, toute sa richesse, toute son harmonie et ses admirables propositions. Un corps de doctrine, c'est tout ce qu'est, tout ce qu'a voulu être le *Mysterium Fidei*.

Aussi l'auteur s'est-il, pour ainsi dire, effacé, se contentant d'être le porte-voix de la Tradition, la laissant le plus souvent parler elle-même. Tout son effort s'est borné à retrouver, à retracer, en une synthèse plus complète et plus achevée, l'admirable économie du dogme révélé, son économie intérieure, celle qui lui appartient en propre, qui est en quelque sorte insinuée dans sa révélation même. Travail délicat, qui exige beaucoup d'érudition et un sens théologique affiné.

De là ces longues *chaines* de textes intégralement cités, et recueillis dans les Pères et les Docteurs de l'Eglise, dans ceux de l'Orient comme dans ceux de l'Occident, dans les scolastiques de toutes les Ecoles, depuis le haut moyen âge jusqu'aux temps modernes, avec une préférence marquée cependant pour les scolastiques anciens, laquelle s'explique encore par le souci de ne rien mêler d'humain au mystère. A côté de ces témoignages, une large place est faite à d'autres expressions de la Tradition, au culte public de l'Eglise, à la piété des fidèles. aux chefs-d'œuvre de la peinture chrétienne. Nous ne nous souvenons pas d'avoir jamais vu appliquer avec une telle ampleur le principe, que dans l'Eglise, la loi qui régit les manifestations de sa piété est en même temps une règle sûre pour guider sa foi. *Lex orandi, lex credendi*. De là ces témoignages pris à toutes les liturgies du passé et du présent, aux canons des messes occidentales, et aux anaphores orientales de toutes langues. De là ces délicieuses photogravures qui ornent et commentent le texte, mais qui bien plus encore constituent par elle-même les documents d'une véritable tradition.

Un ouvrage qui se donne la tâche de reconstruire ainsi le dogme dans l'intégrité de sa réalité concrète et vivante, ne pouvait être l'œuvre d'un théologien seulement, du moins au sens étroit du mot, ni s'adresser aux seuls théologiens. Il fallait tout l'homme pour l'écrire, et il sert autant à la lecture spirituelle et à la méditation qu'à l'étude. L'auteur a mis à l'écrire toute sa piété, tout son désir d'édifier et les prêtres qui le liront et les fidèles à qui ces prêtres feront part du fruit de leur lecture.

Une autre note caractéristique de la doctrine développée dans le *Mysterium Fidei* c'est sa fermeté et son extraordinaire netteté. Cela tient certainement en partie à l'exposé, bref, rapide et clair, qui ne permet jamais d'hésiter sur la pensée de l'auteur. Chaque sujet particulier est développé avec une méthode rigoureuse et l'ensemble est si fortement charpenté que si l'on retirait à sa base une seule pierre, tout le reste s'effondrerait.

La composition du texte, par la combinaison des différents caractères, est un tour de force de précision, de correction et d'élégance typographique. Elle facilite beaucoup la consultation de l'ouvrage. Nous regrettons seulement que des raisons de simple esthétique aient fait supprimer le numéro d'un trop grand nombre de pages, le plus souvent de suite. Cette absence cause au lecteur une gêne sérieuse dans l'emploi des tables.

On ne nous demandera pas de condenser en quelques pages l'enseignement complexe, varié et souvent original du *Mysterium Fidei.* Nous nous garderions bien d'ailleurs de l'essayer, la chose fût-elle possible. Si toute traduction, en effet, est une trahison, un résumé l'est encore bien plus. Surtout quand il s'agit de formuler des points de doctrine particulièrement délicats, que des formules trop courtes et trop tranchées faussent inévitablement. Contentons-nous de fixer quelques jalons qui marquent le développement de l'ouvrage.

Des raisons qui tiennent aux origines du livre ont fait conserver à l'auteur une double division, la division en propositions ou éclaircissements, et la division systématique en livres et chapitres.

Des trois livres qui partagent l'ouvrage, le premier a pour objet le sacrifice offert par le Christ lui-même, le deuxième concerne la messe ou sacrifice ecclésiastique. Ils s'ouvrent par une étude sur le sacrifice en général, qui a dans le traité une importance capitale. On peut dire en vérité que tout le reste n'en est que l'application au cas concret et spécial du sacrifice eucharistique. L'auteur insiste particulièrement sur la distinction, dans le sacrifice intégral, entre l'immolation de la victime et l'oblation de cette victime immolée. En outre, cette oblation ne peut être quelconque : il faut l'oblation réelle, effective, d'un don matériel. Enfin notons que pour être parfaitement achevé, le sacrifice requiert une double consécration ou consommation venue du dehors : celle de l'acceptation divine et celle de la participation des offrants à l'hostie par la manducation liturgique.

Mais la grande pensée qui domine ces deux livres est celle de l'unité du sacrifice catholique dans la trilogie sainte de la cène, de la passion et de la messe. Cette unité a dans la doctrine du P. de la Taille un relief très accentué. Pour lui, il n'y a d'immolation réelle du Christ, que l'immolation effectuée dans le sacrifice sanglant de la passion. Ni la cène, ni la messe par contre, ne contiennent d'immolation réelle et distincte d'aucune sorte. Ce sont des oblations réelles dans lesquelles s'offrent effectivement le corps et le sang du Christ, du Christ en tant que victime immolée sur la croix. A la cène, dans la consécration de son corps et de son sang, le Christ s'offrit lui-même réellement à l'immolation du Calvaire (*se obtulit immolandum*). A la messe, dans la même consécration, nous offrons réellement la victime de cette même immolation, accomplie autrefois (*offertur immolatus*). A la cène et à la messe, l'immolation symbolique, dans la séparation des espèces eucharistiques, marque cette relation à l'immolation réelle

de la croix. Bref l'unique immolation de la passion fut offerte par le Christ dans la cène, et s'offre par nous dans la messe.

Une autre question très importante et connexe à la précédente, est celle de la pérennité du sacrifice du Christ. L'acceptation divine, requise pour parfaire le sacrifice offert par le Sauveur, se trouve réalisée par l'admission de la victime très sainte auprès de Dieu, dans le temple de sa gloire, c'est-à-dire par la résurrection du Christ, son ascension, sa présence au ciel. Le Christ est ainsi constitué dans un état de victime, qui doit être sans fin, puisque sa gloire est éternelle. C'est par cet état qu'il continue son sacrifice et non point par des actes élicites et répétés qui seraient autant de sacrifices nouveaux et porteraient atteinte à la dignité du sacrifice de la croix. Même dans nos messes le Christ n'intervient pas autrement. Ce qui n'empêche pas qu'il en soit l'oblateur principal, en ce sens qu'il en est la cause première et universelle ayant autorisé l'Eglise à offrir, comme son hostie à elle, le corps et le sang divins. On aura déjà remarqué, comment cette doctrine du P. de la Taille offrait également une solution pour un délicat problème théologique, celui de la réalisation concrète, dans la messe, des caractères essentiels du sacrifice. Cette solution se tient à égale distance de ces deux excès opposés, ou d'admettre dans la messe un amoindrissement effectif du Christ, ou de se contenter d'une immolation symbolique ou simplement conditionnelle. Il semblait parfois que l'on dût tomber nécessairement dans l'une ou l'autre de ces deux erreurs.

A regret nous omettons de signaler, sur cette même matière du sacrifice, une foule de questions plus secondaires, auxquelles le *Mysterium Fidei* apporte une solution vraiment renouvelée par l'étude directe et approfondie des témoins les plus autorisés de la tradition. Telle est notamment la doctrine si ignorée de nos jours, qui fait du corps du Christ le propre autel où celui-ci fut immolé, sur lequel il s'est offert, sur lequel nous l'offrons nous-mêmes. L'autel matériel de nos sacrifices n'est que le symbole et le tenant lieu liturgique de ce seul autel véritable. Telle est encore une autre étude sur la prière du canon *Supplices te rogamus*, que l'auteur démontre être bien une formule authentique d'épiclèse. Cette question est en connexion étroite avec la précédente. Nous tenons la solution du P. de la Taille comme très probablement définitive. Force nous est également de passer sous silence tant de questions subsidiaires appartenant à l'Ecriture sainte, à la patristique, à l'histoire ecclésiastique, à la liturgie, qui se trouvent à toutes les pages du volume et se réfugient dans les notes quand

le texte leur refuse place. Nous recommandons toutefois à l'attention du lecteur le chapitre concernant les fruits de la messe. Il est particulièrement intéressant parce qu'il offre à l'auteur l'occasion de suggérer sur l'usage des honoraires de messe, une explication qui s'écarte beaucoup de celle communément admise par les moralistes depuis le XVIe siècle. Enfin dans le chapitre qui traite des conditions rituelles du sacrifice, nous trouvons une dissertation excellente sur l'épiclèse dans la liturgie romaine. La place même de la formule, à la suite de la consécration, est pleinement justifiée.

Le troisième livre a pour objet l'Eucharistie comme sacrement. On s'est étonné de cette inversion dans l'ordre habituel des matières, d'après lequel le sacrement précède toujours le sacrifice. Il suffit pourtant d'avoir lu le premier chapitre du livre pour se rendre compte que l'auteur ne pouvait, sans inconséquence, adopter une autre disposition. La communion eucharistique étant la manducation d'une victime, on ne voit pas bien, en effet, comment on réussirait à en donner une notion intégrale sans exposer au préalable la doctrine du sacrifice.

Cette troisième partie est comme les précédentes extrêmement riche de doctrine et d'aperçus. Elle étudie d'abord le sacrement en lui-même, c'est-à-dire dans son effet propre, qui est de nous unir au Christ Dieu et homme, par le moyen de sa chair sacrée, offerte en victime, et par le même moyen d'unir les communiants entre eux, dans l'unité de l'Eglise. La considération des trois éléments du sacrement, la chose signifiée (*res*), la chose signifiante (*res et signum*) et le simple signe (*signum tantum*) amène la solution de quelques problèmes, plus délicats et plus intéressants dans le sacrement de l'eucharistie que dans aucun autre. Mais les pages les plus attachantes de cette troisième partie sont celles qui étudient le rapport de l'Eucharistie avec les autres sacrements et surtout avec le baptême. Nous ne saurions sans risquer de la fausser, résumer en quelques mots la doctrine du P. de la Taille. Nous renvoyons le lecteur au livre lui-même.

Tous ceux qui savent quel retour de faveur ont trouvé pendant ces dernières années la théologie du sacrement de l'Eucharistie et du saint sacrifice de la messe, se rendront compte de l'intérêt qui s'attache à la publication du *Mysterium Fidei*. Le livre du P. de la Taille n'est pas un livre d'apologétique, il ne s'attarde pas aux explications élémentaires des premières initiations théologiques, mais à part cela, on peut bien dire qu'il constitue une véritable somme eucharistique. A l'égal de la théologie dogmatique, la science liturgique se

trouve intéressée dans sa publication. Nature du sacrifice et donc de tout acte cultuel et liturgique, part du Christ, de l'Eglise, des ministres, des assistants, des donateurs d'honoraires dans la réalisation de ces actes, rôle liturgique de chacun d'eux, vraie signification de l'autel, importance de l'offertoire ou de la communion dans l'économie du sacrifice eucharistique, problème de l'épiclèse, efficacité et signification propre de chacune des prières du canon, autant de questions que la science liturgique se doit poser et qui trouvent dans le *Mysterium Fidei* une solution vraiment théologique, nette, franche, bien appuyée, parfois définitive et péremptoire. Cela nous change heureusement de certaine théologie floue et faussement mystique dont se trouvent parfois agrémentés les traités de liturgie. Là où le travail du P. de la Taille n'apporterait pas une solution entière nous en possédons au moins, dans son livre, les éléments, avec une orientation généralement sûre. Rien que les notes du livre offrent déjà, à cet effet, une mine abondante où la simple histoire de la liturgie et la critique des textes trouveraient à faire leur profit.

Nous prévoyons au *Mysterium Fidei* le plus sympathique accueil auprès de tous ceux qui ont à cœur de se tenir au courant du progrès théologique.

JEAN M. HANSSENS S. I.

A. DE SMET. — **De absolutione complicis et sollicitatione.** — Altera editio ad normam Codicis recognita. — Brugis, Car. Beyaert, editor, 1921.

Opus clar. De Smet duas partes complectitur; in quarum prima agitur de absolutione complicis, scil. exponuntur, distinctis in capitibus, *dispositiones prohibitivae, irritativae et poenales*, ideoque disseritur de censura contra absolventem complicem statuta, de absolutione a censura sive in articulo mortis sive in casu urgentiore, de modo agendi confessarii extra articulum mortis et casum urgentem, et demum de officio confessarii erga poenitentem a complice absolutum. Altera pars, quae in quatuor capita dividitur, agit de sollicitatione ad turpia in tribunali Poenitentiae, nempe de crimine sollicitationis, de sollicitantis denuntiatione, de processu et poenis contra sollicitantes, de crimine falsae denuntiationis. Accedit in fine scholion de officio confessarii erga poenitentem sollicitationis reum, erga poenitentem sollicitatum et poenitentem qui falso denuntiavit. Opus ab-

solvitur nonnullis documentis S. Sedis, quorum alia complicis absolutionem respiciunt, alia sollicitationem.

Doctrina copiose simul ac dilucide traditur. Quaestiones varias, inter theologos et canonistas disputatas, solide et secure generatim explicatas invenies. De ingenti Auctoris eruditione nihil est quod dicamus; eam enim probe testantur tum ampla bibliographia initio praemissa, tum auctores complures in decursu operis allegati, quorum et verba citantur et sententiae expenduntur.

Nonnulla sunt quae nobis minus probantur. Verba « per se non refert quod poenitens sacerdotem non agnoscat qua complicem » (p. 6, not. 4) indigent explicatione, ne forte in errorem inducantur lectores. Nam, iuxta communem et certam sententiam, potest sacerdos absolvere complicem, a quo nec in actu peccati nec postea tamquam sacerdos cognitus fuit, cum se ipsum diffamare per delicti manifestationem nequaquam teneatur; aliter tamen dicendum, si in actu peccati cognitus non fuerit, sed postea ut complex et sacerdos agnitus sit.

Quae A. tradit de *valida* et licita absolutione data a confessario, qui non advertit obvium esse complicem (p. 6 s.), vix conciliari possunt cum iis quae alibi (p. 14 s.) exponuntur. Si confessarius *dubitat* de complicis *identitate*, nullatenus *debet* (p. 7, not. 1) poenitentem interrogare. Eiusmodi interrogatio, cum ad integritatem confessionis necessaria haud sit, omittenda omnino est ob periculum scandali et infamiae.

Quae A. ex Planchart dicit ad valorem rescripti requiri (p. 25, not. 1), nonnisi ad liceitatem postulantur; imo interdum ex praxi S. Poenitentiariae omitti debent.

« Nimirum *haeretici*, ad tramites iuris, denuntiandi sunt etiam *defuncti*, et a S. Officio contra illos inquirendum est etiam post mortem... ». Ita A (p. 55, not. 1). Obligatio denuntiandi haereticos defunctos, ad tramites iuris, quo nunc regimur, nullatenus urget.

Eatenus « timor fundatus damni admodum notabilis... sive in bonis corporis, sive in bonis fortunae, sive in fama » (p. 57) excusat a denuntiatione facienda, quatenus sollicitatio non inducat scandalum *publicum* vel damnum *commune*, ut omnes AA. merito docent; nam si praefatum scandalum vel damnum adsit, ne gravissimum quidem incommodum deobligat.

Ad normam Instructionis S. C. S. Officii, 20 iun. 1882, § 10, denuntiatio facienda est, saltem de regula generali, Ordinario loci, ubi persona sollicitata *hic et nunc* commoratur, non autem Ordinario sacerdotis sollicitantis aut illius dioecesis, in qua crimen commissum

fuit (n. 61). Ratio est, quia « antequam procedatur contra denuntiatum, perspectum exploratumque esse debet, quod mulieres vel viri denuntiantes sint boni nominis ». Quod tanti momenti est, ut eadem S. C. S. Off. in alia Instructione diei 6 aug. 1897, declaraverit strictissimi iuris hoc censendum esse, ita ut, eo neglecto, ad ulteriora procedi nullatenus fas sit (cfr. Bucceroni, *Commentarii*. IV. *De sollicitatione in confessione*, n. 44; Cappello, *De censuris*, n. 142).

Quae clar. De Smet tradit de modo procedendi contra sollicitantes (p. 71 ss.), debita cum restrictione accipi debent, nam « etiam inferiora tribunalia, *in causis quae ad S. Officii tribunal spectant*, normas ab eodem traditas sequantur oportet » (can. 1555; § 1).

Reservatio (p. 82) non habet rationem *poenae medicinalis* proprie dictae, i. e. sensu Codicis. Id certissimum est, quia sub tit. *De poenis medicinalibus* reservatio nullatenus memoratur (lib. V, part. II, sect. II, tit. VIII); ideoque ex hoc capite non applicatur reservationi praescriptum can. 2229, § 3. Ob eandem rationem non fit locus, saltem longe probabilius, applicationi can. 2230; quare necesse non est, aliter ac opinatur A. (l. c.) cum paucis aliis, ut delinquens sit *pubes*.

Idem A. tenet falsae denuntiationis crimen a quolibet confessario absolvi posse « *directe et absque restrictione*, in casibus can. 900, n. 1 et 2 descriptis » (p. 89). Hoc negandum est, quia can. 900, ut patet ex n. 2 et 3, respicit potius casus episcopales, non autem casum pontificium, de quo in can. 894; idque evidenter, quamvis implicite tantum, confirmatur praescripto can. 2363. Hinc est quod etiam Prümmer (*Manuale iuris eccl.*, q. 306), quamvis teneat praescriptum can. 900 valere de *quavis* reservatione, nihilominus expresse docet: « Ergo reservatio huius casus (pontificii) *numquam* cessat *nisi in periculo mortis* ».

Opus clar. De Smet, his non obstantibus, dignum profecto est, quod iuris canonici ac theologiae cultoribus commendetur.

F. M. CAPPELLO S. I.

I. M. SACCO. — **I tre sindacalismi.** *La restaurazione sociale sulla base delle classi organizzate.* — Vicenza, Anonima Tipografica. — Vol. in-8° picc., p. 263.

Ecco un manuale utilissimo per la cultura storico-sociale moderna. In mezzo all'odierno movimento mondiale *sindacale*, in non poche persone di cultura anche mediocre sorgono spontanee queste domande: Ma insomma che cosa sono questi sindacati? che cosa è il sindaca-

lismo? qual'è la sua genesi? di quante specie esso è? che fisionomia presenta nelle diverse nazioni del mondo? — Un Italiano sul riguardo ancora si domanderà: In particolare come stanno le cose in Italia? — Un cattolico inoltre aggiungerà: Con quali criterii dovrebbero formarsi questi sindacati secondo verità e giustizia? e come press'a poco dovrebbe essere il giusto assetto politico-sociale in base all'organizzazione sindacale?

A tutte queste domande risponde con gran competenza il ch. Autore del sullodato manuale, parlando nella 1ª parte del sindacalismo in generale; nella 2ª parte dei sindacati dell'Europa, degli Stati Uniti, dell'Australia e della Nuova Zelanda; e nella 3ª ed ultima parte d'un ordinamento ideale dello Stato a base dell'organizzazione in classi secondo la vera filosofia morale e sociologia.

L'indole del libro è piuttosto storico-dottrinaria che polemica. I tre sindacalismi, che l'Autore specialmente mette in rilievo, sono: il riformista, il rivoluzionario e il cristiano-cattolico. Le diverse teorie sono spesso esposte con le stesse parole dei rispettivi autori e inquadrate nel racconto delle polemiche e conseguenti trasformazioni delle associazioni sindacali. La qual cosa, mentre ci garantisce della genuinità del pensiero degli autori, rende più vivace la narrazione dei fatti.

La parte 3ª, d'indole dottrinaria, è non meno interessante delle prime due parti, che sono d'indole storico-critica, ma prevalentemente storica. In essa l'A., volendo dare il vero concetto di classe, al gretto criterio economico sostituisce l'unicamente razionale, l'indistruttibile e adequato criterio della funzione sociale, delineando così, coi più savi sociologi, due grandi gruppi di classi: il gruppo di coloro che attendono al progresso morale-civile, e il gruppo di coloro che attendono alla produzione dei beni materiali. Le varie classi, secondo l'egregio sig. Sacco, non solo dovrebbero essere organizzate in sè stesse, ma anche interorganizzate fra di loro; e non asservite ad uno Stato accentratore, individualista; ma autonome in uno Stato organico decentratore; in modo che, non impacciate dallo Stato e non impacciandosi fra di loro, concorrano armonicamente al benessere della società.

L'A. non avrà a male queste poche osservazioni:

Ci sembra che qua e là faccia delle digressioni, che ci divagano dal processo logico del ragionamento. Così ancora non sempre apparisce chiara la dimostrazione o esposizione di ciò che qua e là l'A. assume a dimostrare o esporre. Più di una volta la dimostrazione o esposizione del concetto è soltanto implicita. Non sempre si direb-

bero ben connessi i capitoli e anche i numeri fra di loro. Spesso si riceve l'impressione d'un procedimento a sbalzi.

Tolto ciò, il manuale dell'egregio sig. I. M. Sacco ci sembra un'opera assai pregevole per densità e insieme vastità ed esattezza di contenuto in non grande mole di pagine; come ancora per saggezza di vedute, saldezza di principii e ricchezza bibliografica.

LORENZO GIAMMUSSO S. I.

BERNARD ARENS S. I. — **Handbuch der Katholischen Missionen.** — Freiburg i. B., Herder, 1920; gr. 8° (xx-418 p.). **Mk. 40.**

En un format très maniable, voici une Encyclopédie pratique sur les missions catholiques. Huit parties, de développements assez inégaux, condensent une abondante documentation. *La Direction Suprême* est à Rome (pp. 1-21); diverses juridictions subalternes l'aident (pp. 21-25). La deuxième partie présente *les missionnaires* (pp. 26-151) et *leurs champs d'apostolat* (pp. 152-187); la question du clergé et des congrégations indigènes est bien traitée (pp. 123-151), celle aussi des congrégations de frères et de sœurs « européennes » (sous ce titre figurent aussi les Instituts des deux Amériques); mais, avant ces cent pages intéressantes, il n'y en a pas cinquante pour les prêtres. Il est vrai qu'on y revient dans la partie III: *Mode et lieux de leur formation* (pp. 188-225); un appendice de trente pages détaille pour les lecteurs allemands l'effort de leurs compatriotes. *Le Budget des Missions* (p. VI) n'a que quatorze pages (pp. 256-169). Les *Associations* pour aider les missions (pp. 270-307) et leurs *périodiques* (pp. 308-350) sont signalés, par nation, en répertoires commodes: pour éviter tout conflit de préséance, on suit l'ordre alphabétique des noms de pays: *Belgien* commence; mais pourquoi, d'un côté, *Böhmen*, et, de l'autre, *Tschecho-Slowakei*? *L'effort scientifique* dans les missions contemporaines (pp. 351-372), et leurs *relations avec la mère-patrie* (pp. 373-394) forment les deux dernières parties. En appendice, sept tableaux synoptiques groupent les adresses centrales de toutes les missions catholiques (pp. 395-408). D'autres tableaux, répartis dans tout le corps du volume — il y en a 67 en tout — facilitent une consultation rapide. Qu'ils puissent être incomplets [1], que la vie y réclame chaque

[1] Le P. ARENS consacre une page (355) à l'œuvre importante des *Semaines d'Ethnologie Religieuse;* mais il ne connaît que celle de 1912. Il n'a point remarqué qu'une deuxième Session se tint en 1913, avec plus de suc-

année quelque retouche, spécialement après la guerre, l'auteur le sait: il demande qu'on l'aide à perfectionner son œuvre. Si le troisième centenaire de la Congrégation de la Propagande provoque une seconde édition, mise à jour, ou des travaux analogues en d'autres pays et d'autres langues, ils peuvent éclairer et encourager très pratiquement tous les collaborateurs des œuvres de mission. Aux directeurs, il serait très utile de posséder au moins un résumé objectif de l'état actuel des missions protestantes, et aussi quelques indications sur les procédés modernes de la propagande musulmane. A ce livre une lettre de S. E. le Cardinal Van Rossum décerne des éloges chaleureux et mérités [1].

M. d'H.

E. RAITZ VON FRENTZ S. I. — **Il Ven. Card. Roberto Bellarmino S. I.** — Traduzione dal tedesco del P. Giuseppe Schio S. I. — Vicenza, Società Anonima Tipografica, 1922. — Vol. in-12°, xvi-256 pag. L. 6.

Le dotte opere pubblicate in questi ultimi anni sul Ven. Card. Bellarmino hanno servito mirabilmente a confutare le calunnie, che contro la santità del Venerabile avevano sparso i Giansenisti, e dopo loro, o per ignoranza o per malizia o per pregiudizi, avevano ripetuto anche parecchi scrittori cattolici. Inoltre hanno dissipato finalmente quelle leggende, che sui motivi della sospensione della Causa di Beatificazione del Servo di Dio si erano venute formando, ed avevano trovato credito presso non pochi scrittori. A queste erudite difese mise il suggello il defunto Pontefice Benedetto XV, pubblicando solennemente, dopo maturo esame fatto per espresso ordine di Lui dalla S. Congregazione dei Riti, il decreto sull'eroicità delle virtù d'uno dei più segnalati campioni della Chiesa Cattolica. In seguito a tutto questo, si venne eccitando tra i fedeli, vivo il desiderio di conoscere più particolarmente la vita del Bellarmino, ma purtroppo non vi si poteva subito soddisfare, essendo esaurite tutte le edizioni delle varie

cès encore. Le compte-rendu (gr.-8°, 566 pp.) a paru chez Beauchesne à Paris en 1914. La reprise prochaine de ces Sessions, loin d'être irréalisable, était prévue pour 1921 en Hollande; c'est une question locale, qui, au dernier moment, la fit ajourner à 1922. Autres omissions: les *Bulletins des Missions* du P. Brou S. I. dans les *Etudes*, les *Cas de conscience* des missions dans l'*Ami du Clergé*, et plusieurs bulletins espagnols.

[1] « Die ganze, systematisch durchgeführte Anlage, die Ausführung der einzelnen Teile, weiter auch die genaue und fast vollständige Literaturangabe machen die Veröffentlichung zu einem Standardwerk ».

biografie stampate nei secoli scorsi. Molto opportunamente pertanto il P. Raitz von Frentz ne compose e pubblicò l'anno scorso una nuova in lingua tedesca, adattata al gusto e alle esigenze del nostro tempo. Questa bella biografia ha tradotto, di questi giorni, e ha dato alle stampe il P. Schio, come quella che gli sembrava, e lo è veramente, erudita senza averne l'apparenza, pia senza artificio, e relativamente breve senza lacune. La traduzione è condotta fedelmente sì, ma con tale spigliatezza, semplicità ed eleganza, che, se il titolo non la tradisse, si direbbe scritta originariamente in italiano. Il che, chi conosca la profonda differenza, che corre tra il concepire e periodare tedesco e l'italiano, è il più grande elogio che possa pretendere una versione. La nitidezza con cui il volume è stampato su buona carta, l'aggiunta di parecchie belle illustrazioni ne rendono la lettura più gradevole, e insieme agli altri pregi procureranno, come speriamo, larga diffusione a questa nuova vita del nostro Card. Bellarmino.

CAMILLO BECCARI S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. – Hic catalogum earum scriptionum contexere intendimus, quae disciplinam theologiae fundamentalis, dogmaticae nec non moralis scholastica methodo tractatae respiciunt.

Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

Si de opere prius iam indicato postea recensiones alicuius momenti apparuerunt, opus iterum inscribitur et numerus titulo intra parenthesim additus remittit ad paginam praecedentis voluminis huius periodici, ubi idem opus amplius indicatur.

Si quod argumentum per plures fasciculos alicuius periodici continuatur, numero intra parenthesim titulo argumenti addito indicatur pagina praecedentis voluminis nostri periodici, ubi ultimo hoc ipsum argumentum inscriptum est.

A. — GENERALIA.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Cavallera F., Thesaurus doctrinae Catholicae (II, 137). — Cf. A. Vaccari Biblica 3 (1922) 240-242; A. Parenti: Gregorianum 3 (1922) 126.

Diekamp F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, Bd. III 3-5. Münster 1921, Aschendorff. VIII, 445 p. — Cf. H. Koch: Theol. Literaturzt. 46 (1921) 271-272.

Esser G. und Mausbach I., Religion, Christentum u. Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete. Bd. 1-3. Kempten 1921, Kösel. XX, 816, VII, 500, VI, 446 p.

Foakes F. I. and Kirsopp Lake, The beginnings of the Christianity (III. 146). — Cf. A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 159-160.

König E., Theologie des Alten Testamentes [1-2]. Stuttgart 1922, Belser. 360 p.

Minges P., Compendium theologiae dogmaticae specialis. Ed. 2. emendata et augm. P. I. (Cont. doctr. de Deo, creatione, redemptione obi.) Regensburg 1921, Pustet. XI, 367 p.

Plitt G., Grundriss der Symbolik. 7. Aufl. v. von Schultze. Leipzig 1921, Deichert. VI, 185 p.

Pohle I., Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Für ak. Vorlesungen u. z. Selbstunterricht. Bd. 2 [7]. Paderborn 1921, Schöningh.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Guignebert C., Le Christianisme antique. Paris 1921, Flammarion. 270 p. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 155-157.

Schian M., Grundriss der praktischen Theologie. Hälfte 2. Giessen 1922, Töpelmann. XVI, 198 p.

Tixeront I., Mélanges de Patrologie et d'Histoire des dogmes (II, 139). — Cf. A. Vaccari: Biblica 3 (1922) 243-244.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Bacon B. W., Marcion, Papias « and the Elders »: Journ. Theol. Stud. 23 (1922) 134-160.

Bardy G., Expressions Stoïciennes dans la 1ª Clementis: Rech. Sc. Rel. 13 (1922) 73-85.

Cochlaeus I., Adversus cuc. min. Wittembergensem (II, 320). — Cf. Z. García Villada: Estud. Ecles. 1 (1922) 80; P. Albers: Studiën 97 (1922) 229.

Colson F. H., Notes on Justin Martyr, Apology I: Journ. Theol. Stud. 23 (1922) 161-171.

Duperray I., Le Christ dans la vie chrétienne d'après S. Paul. Gand 1920, Veritas XIII, 204 p. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 168-169.

Eck I., Defensio contra amarulentas D. A. Bodenstein Carolst. invectiones (II, 320). — Cf. Z. García Villada: Estud. Eccles. 1 (1922) 78-79.

id., Epist. de ratione studiorum suorum (II, 466). — Cf. García Villada: ibid. 80; P. Albers: Studiën 97 (1922) 228.

Emser H., De disput. Lipsicensi (III, 147). — Cf. Z. García Villada: Estud. Eccles. 1 (1922) 80; P. Albers: Studiën 97 (1922) 229-230.

García Graín I. M., San Ignacio, mártir, y el Cristianismo primitivo: Ciencia Tom. (III, 147); 14 (1922) 194-207.

Koch H., Kallist und Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Busstreitigkeiten und des römischen Primats. Heidelberg, Winter. — Cf. B. Bartmann: Theol. u. Gl. 13 (1921) 374-375.

Machen I. G., The origin of Paul's religion. New-York 1921, Macmillan 329 p. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 166-167.

Mc. Neile A. H., St. Paul, his life, letters and Christian doctrine (II, 623). — Cf. A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 168.

Origenes, Bd. 7. s. Werke: Homil. zum Hexateuch in Rufins Uebers. T. 2. Leipzig 1921, Hinrichs. XXXVIII, 621 p.

Ritter G., Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland. (Sitzgb. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. Ihrg. 1921. 4. Abh.: Stud. z. Spätschol. I). Heidelberg 1921, Winter. 201 p.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Coates Bouquet A., Is Christianity the final religion? A Candid Enquiry with the materials for an opinion. London 1922, Macmillan. x, 350 p. — Cf. I. K. Mozley: Theology 4 (1922) 115-117.

Herbigny M. d', La théologie du Révélé. Ce qu'elle suppose — ce qu'elle étudie — par quels degrés. Paris 1921, Beauchesne. XI, 378 p. — Cf. Stud. Ir. Quart. Rev. 10 (1921) 635-636; Nouv. Rev. Théol. 49 (1922) 111; A. d'Alès: Etudes 168 (1921) 490; de Guibert: Rev. d'Asc. et Myst. 2 (1921) 424; Civ. Catt. 72. 4 (1921) 445; Ami du Clergé 38 (1921) 452-455; F. Grivec: Bogosl. Vest. 1 (1921) 104.

id., Theologica de Ecclesia. Vol. I² (II, 141). — A. Perez Goyena: Estud. Ecles. 1 (1922) 74-78; Martin: Rev. Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 642; Razón y Fe 60 (1921) 244; I. Rivière: Rev. Sc. Rel. (U. Strasb.) 2 (1922) 179-183; Nouv. Rev. Théol. 48 (1921) 409; M. Iugie: Echos d'Orient 25 (1922) 125; Ami du Clergé 38 (1921) 450-452; F. Grivec: Bogosl. Vest. 2 (1922) 184-186.

id., Theologica de Ecclesia II² (III, 148). — M. Iugie: Echos d'Or. 25 (1922) 125; Nouv. Rev. Théol. 49 (1922) 110; F. Grivec: Bogosl. Vest. 2 (1922) 186.

Langan I. T., Apologetica. Chicago 1921, Loyola Univ. Pr. — Cf. P. L. Gannon: Stud. Ir. Quart. Rev. 10 (1921) 636-637.

b. Quaestiones particulares.

Faulkner I. A., Modernism and the Christian Faith. New-York 1921, Meth. Book Conc. 306 p. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 158-159.

Grandmaison L. de, Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise Catholique: Rech. Sc. Rel. 13 (1922) 1-29.

Hänel I., Der Schriftbegriff Iesu (III, 148). — Cf. A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 165-166.

Huarte G., Quomodo Ecclesia Christi, quae visibilis est, possit esse obiectum fidei: Gregorianum 3 (1922) 78-98.

Kattenbusch F., Der Quellort der Kirchenidee (Harnack Festgabe). Tübingen 1921, Mohr. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 169-170.

Sadler G. T., The origin and meaning of Christianity. London 1920, Daniel 222 p. — Cf. G. A. van den Bergh van Eysinga: Nieuw theol. tijdschrift 9 (1920) 167-169.

Snowden I. H., The truth about Christian science: the founder and the faith. Philadelphia 1920, Westm. Pr. XII, 313 p. — Cf. W. Hallock Iohnson: Princ. Theol. Rev. 19 (1921) 673-674.

Turner C. H., On development and its limitations: Theology 4 (1922) 137-154.

Wernle P., Einführung in das theologische Studium [3]. Tübingen 1921, Mohr. — Cf. H. Y. Gronewegen: Nieuw theol. tijdschrift 10 (1921) 319-320.

VI. De Deo Uno et Trino.

a. Tractatus integri.

Lippert P., Credo. I. Bd.: Gott [7.8]. Freiburg 1922, Herder. XVI, 130 p. 12⁰.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Bertling O., Die Persönlichkeit Gottes und die Schranken seiner Allmacht. Gütersloh 1921, Bertelsmann. 16 p.

Krebs E., Thomas von Aquin: Texte zum Gottesbeweis. Bonn 1921, Markus u. Weber. 63 p.

Lohn L., De gratuitate praedestinationis secundum concilium Valentinum: Gregorianum 3 (1922) 103-106.

Thimme W., Grundlegung der Gotteserkenntnis: Zts. f. Theol. u. Kirche 2 (1921) 425-457.

2. *De Deo Trino.*

Galtier P., L'ὁμοούσιος de Paul de Samosate: Rech. Sc. Rel. 13 (1922) 30-45.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. Tractatus integri.

Ballerini G., Gesù Cristo e i suoi moderni critici. Nuova ed. riv. ed ampl. Pavia 1922, Artigianelli. VII, 391 p. 16°.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De persona Christi.*

Cerfaux L., Le titre « Kyrios » et la dignité royale de Jésus: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 40-71.

Low ther Clarke W. K., New light on the son of man problem: Theology 4 (1922) 108-112.

Mowinckel S., Der Knecht Iahwäs (II, 626). — Cf. P. Synave: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 145-146.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Lebreton I., L'agonie de Notre-Seigneur: Rev. Apol. 33 (1921-22) 705-725.

Richard L., Un texte de Saint Augustin sur la vision intuitive du Christ: Rech. Sc. Rel. 13 (1922) 85-87.

Tominec A., De scientia Christi-hominis ad mentem Card. Matthaei ab Aquasparta: Bogosl. Vest. 2 (1922) 130-136.

3. *De opere Christi.*

Baker A. E., The supernatural, the incarnation and the eucharistie: Church Quat. Rev. 89 (1920) 216-232.

Burney C. F., The Old Testament conception of atonement fulfilled by Christ (II, 325). — Cf. P. Synave: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 146-147.

Snowden P. L., Dr. Rashdall's theory of the atonement: Theology 4 (1922) 30-41. 93-101.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Bover I. M., Mujer, he ahí a tu hijo: Estud. Ecles. 1 (1922) 5-18.

De la Broise R. M. et I. V. Bainvel, Marie, mère de grâce. Paris 1921, Beauchesne. XXVIII, 144 p. — Cf. I. Mueller: Zts. f. kath. Theol. 46 (1922) 112-114.

Lamiroy H., De immunitate B. M. V. a peccato actuali: Coll. Brug. 22 (1922) 39-41.

id., De maternitate spirituali B. M. V.: Coll. Brug. 22 (1922) 21-23.

Thijm A., Maria's algemeene Genade-Bemiddeling: Studiën 97 (1922) 204-208.

Van Crombrugghe C., De Immaculata Conc. B. Virginis Mariae: Coll. Gand. 9 (1922) 8-14.

IX. De Gratia.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Stufler I. B., S. Thomas und die Prädeterminationslehre: Zts. f. kath. Theol. 46 (1922) 146-163.

Tanquerey A., L'habitation du Saint-Esprit en nous et la vie intérieure: Rev. d'Asc. et de Myst. 3 (1922) 3-19.

Van Imschoot P., De pugna carnem inter et mentem iuxta Rom. 7, 14-25: Coll. Gand. 9 (1922) 3-8.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Marin-Sola F., La llamada 'fe eclesiástica' segun la doctrina de Santo Tomàs; Ciencia Tom. 14 (1922) 39-63.

Schultes R., Responsio ad « Respuesta a un estudio histórico »: Ciencia Tom. 14 (1922) 168-176.

Ujcic I., Textus biblici de peccato veniali: Bogosl. Vest. (III, 152); 2 (1922) 116-130.

XI. De Sacramentis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

De La Taille M., Mysterium Fidei (III, 152). — Cf. Studiën 97 (1922) 68-69; L. Murillo: Biblica 3 (1922) 233-235; E. I. Kissane: Ir. Theol. Quart. 17 (1922) 80-81; A. Mac Donald: Eccl. Rev. 66 (1922) 205-208; Stud. Ir. Quart. Rev. 11 (1922) 158-160; C. Gagnon: Le Canada Français 8 (1922) 224-228.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Eucharistia.*

Baker A. E., The Idea of the Eucharist: Theology 4 (1922) 2-13.

Coucke V., De ministro sacrae communionis: Coll. Brug. 22 (1922) 24-28. 41-48.

Kramp I., Die Opferanschauungen der röm. Messlit. (II, 150). — Cf. Adam: Theol. Quart. 102 (1921) 239-240.

Lutz O., Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie: Zts. f. kath. Theol. 46 (1922) 20-59.

Mac Donald A., Who offers the Mass?: Eccl. Rev. 66 (1922) 285-292.

Springer E., Ueber die Kommunionpflicht der Kinder: Past. bon. 34 (1921-22) 241-244.

Ten Hompel M., Opfer als Selbsthingabe (II, 150). — Cf. Adam: Theol. Quart. 102 (1921) 237-239.

2. *Poenitentia.*

Pangerl F., Die Reuelehre Alberts des Grossen: Zts. f. kath. Theol. 46 (1922) 60-98.

Sparrow Simpson W. I., Forgiveness in the teaching of Christ and his apostles: Church Quat. Rev. 93 (1921) 34-51.

3. *Ordo.*

Gillmann F., Spender und äusseres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio. Würzburg 1922, Selbstverlag. 48 p.

4. *Sacramentalia.*

Holtum G. von, Die Einsetzung der Sakramentalien: Past. bon. 34 (1921-22) 281-284.

XII. De Novissimis.

b. Quaestiones particulares.

1. *Novissima hominis.*

Alès A. d', La question du Purgatoire au concile de Florence en 1438: Gregorianum 3 (1922) 9-50.

Darragh I. T., The Resurrection of the flesh (III, 153). — Cf. Month: 139 (1922) 81-92; I. M. Harden: Theology 4 (1922) 176-180.

Eichrodt W., Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel. Ein Beitrag zu der Frage nach der israelitischen Eschatologie. Gütersloh 1920, Bertelsmann. 196 p. — Cf. P. Synave Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 149-151.

Segarra F., Identidad del cuerpo mortal y resucitado: Estud. Ecles. 1 (1922) 19-40.

2. *Novissima mundi.*

Gröhl R., Die Adventisten und ihre Lehre. Eine Widerlegung der adventistischen Angriffe gegen die kath. Kirche. Breslau 1921, Görlich. 126 p.

Fr. S. Mueller S. I.

Nota. — Ceteras recensiones ad fasciculum sequentem remittimus.

CHRONICA

Collegium Urbanum de Propaganda Fide.

Nuper ad nos venit fasciculus IV Commentarii « Alma Mater », referentis nuntios Collegii Urbani de Propaganda Fide (Roma, Pasqua MCMXXII, pag. 220), artistica veste, praeclaris typis, multis photographicis impressionibus ornatus. Omissis iis, quae de rebus et personis Collegii agunt, alumnis quidem omnibus sive antiquis sive praesentibus gratissima, ceteris etiam iucunda, mentione dignum videtur compendium (pag. 113-118) lectionis, quam de spiritismo habuit die 14 Ianuarii D. I. Codfrey Raupert, olim e Soc. « of Psychical Research ». Indicatis conditionibus quibus producuntur phaenomena spiritismi, ipsisque phaenomenis descriptis, propriam sententiam disserens aperuit. Multa ex miris quae circumferuntur fraudi tribuenda esse putat, non tamen omnia. De his quae vera videntur, dixit: « Noi recisamente neghiamo che i fenomeni occulti, evocati e studiati nel tempo moderno, siano scoperte della scienza delle forze occulte e di quelle normali dell'uomo, che possono esser adoperate legittimamente e coltivate, e mediante le quali gli spiriti dei morti possano fornirci prova della loro sopravvivenza. Lo spiritismo moderno è una rinascita in forma scientifica di quelle pratiche di necromanzia e magia che erano e sono praticate anche oggi da popoli selvaggi, e che la legislazione della razza ebrea e gli insegnamenti di Cristo e della sua Chiesa hanno condannato in tutti i tempi. È una corrente d'idee in antagonismo violento con la religione rivelata e soprannaturale, che tende a ricondurre l'anima umana verso quello stato di naturalismo dal quale Gesù l'ha riscattata ».

Etiam scholaribus externis patet aditus ad scholas Collegii Urbani, quod inter ceteras Urbis Pontificias Universitates locum praestantem occupat. Hoc anno 1922 numerantur auditores 441 (phil. 160, theol. 281), e quibus 115 ad Collegium Urbanum, ceteri ad 20 alia Collegia clericorum sive saecularium sive regularium pertinent.

Una cum Commentario « Alma Mater » missa est dissertatio quaedam D. Horatii Marucchi: *Il cimetero e la basilica di S. Alessandro al settimo miglio della via Nomentana* (coemeterium illud situm est

in praedio quod Pius IX Collegio concesserat). Initium est haec dissertatio novae collectionis scientificae, ei similis quam a tribus annis edit Seminarium Lateranum. Nullum dubium quin haec inter Pontificia Urbis nobilis aemulatio optimos fructus sit productura.

L'Università cattolica del Sacro Cuore in Milano.

7 dicembre 1921. — Questa data memorabile segna gli inizi dell'Università Cattolica del S. Cuore, inauguratasi appunto in quel giorno, in Milano. Della sua inaugurazione già parlarono a suo tempo i giornali, nè è qui il luogo (come già più non ne sarebbe il tempo) di rifarne la narrazione. L'importanza dell'opera già prima l'aveva espressa il Nunzio di Varsavia, Mons. Ratti, indi Cardinale Arcivescovo di Milano e finalmente Sommo Pontefice, in una lettera ai promotori dell'Università così: « Sta scritto: « Deus scientiarum Dominus est »; una Università Cattolica non è soltanto una reale apologia della Fede; essa è anche una forma di culto, alla quale Dio tanto più ha diritto quanto essa è più elevata e più bella. La Chiesa, non appena ne venne in grado, promosse con magnifico zelo questa forma di culto, come provano le cento e cento Università fondate dai Pontefici Romani; forma di culto così conforme al voto di S. Paolo, da cattivare ogni intelletto all'ossequio di Cristo, e da confondere ogni arroganza che si estolle contro la « Scienza di Cristo Dio ». Il compianto prof. Giuseppe Toniolo aveva scritto: « Per salvare il cattolicismo in un paese ci vuole la libertà d'insegnamento; ma il primo ed essenziale organo d'insegnamento è l'Università ». E quest'organo ora l'Italia cattolica lo possiede. Sarà quindi grato ai nostri lettori averne una qualche idea e come uno schizzo, rapido, sì, ma sufficiente.

L'edificio. — È il palazzo Canonica, riattato per le esigenze universitarie dagli ingegneri Barelli e Colonnesi. Sorge là appunto dove era un antico cimitero romano sulla strada Vercellese, e, come s'esprime la lapide del portico dell'Università, « sulle rovine del Chiostro di S. Agnese, ove prima fiorì l'operosa vita degli Umiliati e poi per opera del martire francescano Pietro d'Arcagnano diede frutti di vita eterna la pietà claustrale delle Agostiniane ». E porta scritto in fronte il suo titolo odierno a lettere d'oro: *Università Cattolica del Sacro Cuore*, quasi per significare a tutti ciò che più chiaramente proclama la suddetta lapide nell'interno: che cioè l'Università Cattolica è « eretta a gloria del Cuore Sacratissimo di Gesù per instaurarne il regno sociale... ». A prima entrata, a destra e a sinistra, sotto l'atrio gran-

deggiano due statue: quella dell'Immacolata, Patrona della Facoltà di Filosofia, e quella di S. Francesco d'Assisi, Patrono della Facoltà di Scienze giuridico-sociali; in prospetto sullo sfondo, tra le due iscrizioni recanti inciso il nome dei fondatori dell'Università, la celebre statua del Rosales, premiata a 10 esposizioni, raffigurante un monaco medievale che predica la verità ed inveisce contro l'errore...

A pian terreno c'è la cappelletta dell'Università, già troppo angusta al concorso dei devoti, che quotidianamente vi adorano il SS. Sacramento esposto e venerato per turno dal fiore della Gioventù Cattolica milanese. Poi c'è l'Aula magna, capace di contenere comodamente 800 persone. Qui si tengono i ricevimenti solenni, le grandi adunate, le conferenze al pubblico. Tutto il resto, aule, uffici, biblioteca, sale di studio e di lettura, laboratorii, ecc., trovasi ai piani superiori.

Il disegno organico della nuova Università ne concepisce l'opera non precisamente come una scuola, nel senso volgare della parola, ma come una vita intellettuale comune tra professori e scolari; un cenobio quasi di studiosi, che vanno man mano elaborando, riscoprendo, ricostruendo quella verità scientifica che deve essere l'anima della vita pratica di un popolo. Perciò non s'è qui punto pensato a provvedere in buon numero aule grandi per la lezione cattedratica ufficiale ai grandi uditori; si succedono invece qua e là lungo gli ambulacri severi le aule di scuola insieme e di studio, ove i banchi son sostituiti da spaziosi tavoli di lavoro, ove lo studente può riporre i suoi libri e i suoi scritti ed attendere in pace alle sue lucubrazioni, anche fuori delle lezioni.

L'arredamento. — Corrispondente all'edificio è la suppellettile scientifica, ispirata sempre allo stesso illuminato concetto didattico, sempre contrassegnata da una bene intesa magnificenza. E così già sino da questo suo primo anno l'Università Cattolica milanese possiede una biblioteca di oltre 50.000 volumi, ricca di oltre 200 riviste che le pervengono periodicamente; ha inoltre laboratori per le ricerche di fisiologia e biologia che sono i primi del loro genere in Italia, affinchè la capacità e il buon volere abbiano ogni desiderabile sussidio in fatto di studi scientifici.

Ma ciò che più importa è l'arredamento spirituale, costituito da un'idea informatrice e da un programma per attuarla praticamente: e nè questo nè quella difetta certo alla nascente Università.

Quanto all'idea, così ce la ritrae il Rettore Magnifico, P. Gemelli: « Di fronte alla cultura contemporanea, frammentaria, caotica, tutta esteriorità, è necessario contrapporre un pensiero organico. I Cattolici

l'hanno già: il Medioevo ha realizzato magnificamente questo programma: la grandezza del medio evo sta in questa unità della sua vita e del suo pensiero. Oggi è necessario riprenderci di là... dare alla cultura nostra, alla nostra formazione intellettuale, un'unità, unità interna nel pensiero, unità coll'azione; bisogna darle questa unità mediante il Cristianesimo ». E l'Olgiati soggiunge: « Idea grande che conta venti secoli di storia, e che noi siamo fieri di proclamare viva... ». E sarà operosa coll'aiuto di Dio, soggiungiamo noi: per questo la Società Editrice *Vita e Pensiero* grandeggia a fianco dell'Università per farsi divulgatrice della sua produzione intellettuale.

Rispetto ai programmi, come anche riguardo ai regolamenti, abbiamo in essi il distillato di quanto si potè rinvenire di meglio nei programmi e nei regolamenti delle Università e nazionali ed estere: ogni articolo, ogni disposizione fu consultata, discussa maturamente.

Facoltà e Professori. — Naturalmente, se l'idea non solo è grandiosa, ma gigante, i programmi d'azione sono per ora ristretti: sinora non si attuarono che due sole Facoltà, quelle di Filosofia e di Scienze giuridico-sociali.

Le due facoltà esistenti comprendono complessivamente 53 cattedre: 23 la Facoltà filosofica, e 30 quella giuridico-sociale. Non mette conto qui lo specificare per singolo gl'insegnamenti: osserveremo invece ciò che ciascuna di queste Facoltà ci presenta di proprio.

Intento. a così dire, materiale della facoltà giuridico-sociale è di preparare giovani cattolici alle carriere amministrative, bancarie, diplomatiche, commerciali, politiche, magistrali, ecc., conferendone loro non tanto un titolo comecchessia ufficiale, quanto la capacità. Sebbene pensi ad ottenere al più presto valore anche ufficiale ai diplomi che essa rilascerà, specialmente coll'imporsi eziandio agli avversari per la serietà del suo lavoro scientifico, essa si applica sopratutto a formare le teste, che sappiano pensare e pensare bene. E poichè non c'è niente di meno serio di quell'enciclopedismo che fa le viste di saper tutto mentre non sa bene nulla, la Facoltà di Scienze giuridico-sociali dopo il primo biennio si specializza, tripartendosi nelle Sezioni Politica, Commerciale, Amministrativa; così ciascuno degli alunni, dopo avere atteso nel primo biennio a cultura più generale, sceglie per sè quegli studi che più prossimamente devono prepararlo a quella che dovrà poi essere la sua vita.

La Facoltà di Filosofia intende invece di promuovere intensivamente ed estensivamente lo studio delle scienze filosofiche, ed insieme di preparare giovani cattolici all'insegnamento secondario e superiore.

Offre altresì ai cultori di altre discipline il modo di procacciarsi una cultura filosofica non comune, specialmente in ciò che riguarda i contatti della filosofia colle scienze positive moderne e coll'erudizione critico-storica.

Ambe le Facoltà, componendo insieme il proprio moto di ascensione scientifica, si ripromettono di esercitare efficacemente nel mondo culturale quella persuasiva funzione apologetica in pro' della Religione Cattolica ch'è propria dei fatti i quali s'impongono persino ai più pregiudicati avversari solo che abbiano ancora un poco di buona fede: vogliono cioè riprodurre su più vasta scala, in più pubblica luce, con più illustre evidenza, il gran fatto dell'armonia assoluta e della vicendevole solidarietà della scienza e della Fede Cattolica.

Alla grandiosa impresa si accingono i *Professori* della nuova Università, scelti con cura minuziosissima tra i dotti cattolici italiani e del clero e del laicato, tra i quali figurano sin d'ora ben venti titolari d'Istituti superiori governativi. La nomina di ciascuno di essi fu la conclusione di lungo lavoro d'inchiesta sul suo merito e sulla fiducia che ciascuno ispirava di ben rispondere ai fini specifici dell'Università; nè divenne ufficiale se non quando fu approvata dalla S. Congregazione Romana degli Studi e delle Università. Essi sono chiamati a vivere, per così dire, la vita scientifica dell'Istituto: oltre le lezioni accademiche, assistono gli alunni nelle loro esercitazioni periodiche di studio, li chiamano a colloqui scolastici privati nei quali meglio si raccolga il loro stato d'animo particolare e si accerti il profitto ricavato dall'insegnamento, li indirizzano con opportuni consigli in quei singolari studi che fossero a ciascuno di maggior preferenza.

Ed anche tra di loro si raccolgono in adunanze di studio, dove periodicamente vengono elaborando in famigliari discussioni scientifiche il pensiero organico dell'Università sulle questioni del giorno più vive e più importanti: preparano così scelto materiale di divulgazione per le Riviste che ciascuna Facoltà si propone di pubblicare, illustrative delle proprie discipline.

Equivoco da chiarire sullo scopo dell'Università Cattolica. — Sbaglierebbe chi credesse che l'Università Cattolica voglia fare concorrenza alle Università dello Stato. Il Rettore Magnifico P. Gemelli, nel suo discorso inaugurale, così protesta contro simile insinuazione: « La nostra Università non parte da un'irosa opposizione allo Stato, ma dal dolore di vedere che la Patria non ha saputo, attraverso l'autorità dello Stato, dar quell'insegnamento che noi avremmo desiderato ». Quindi il suo scopo è quello di aiutare la gioventù cattolica italiana

a procurarsi quell'istruzione superiore scientificamente solida, organicamente completa, spiritualmente sicura, cui altrove cercherebbe invano; allontanandola per ciò stesso da una scienza settariamente monca di ogni suprema verità religiosa, anzi slealmente falsata nel presentarla che si fa antagonista alla fede, e bisognosa di atteggiamenti anticattolici o di mentalità addirittura atea per non sentirsi inceppare o ritardare nei suoi progressi. E vuole altresì erigersi in grandioso monumento, visibile a tutto il mondo, sul quale, mercè la sua attività scientifica, fiammeggi la scritta trionfale: « In religione scientia, in scientia religio ». motto che l'Università reca nel suo stemma.

Perciò il giovine Istituto scientifico fa come capisaldi del suo indirizzo caratteristico due punti: seguire negli studi metodo strettamente, completamente, puramente scientifico; fiancheggiar questo metodo con tutti i sussidi della più viva fede.

Riguardo al primo punto, non occorre qui aggiungere di più a quanto si è già detto. Riguardo al secondo diciamo qualcosa di più particolareggiato.

Impronta apertamente cattolica dell'Università del S. Cuore. — Non parliamo dell'impronta materiale soltanto o nominale, evidente a tutti anche solo dal titolo ufficiale dell'Università, dai Patroni delle due Facoltà, dal supremo Potere Ecclesiastico cui spetta l'approvazione di nomine, programmi, regolamenti: parliamo invece della fisionomia viva dell'Università, e dello spirito onde la sua attività si mostra caratteristicamente impregnata.

Cominciando dalla Cappella, essa è parte vitale dell'organismo universitario, professori e alunni vi convengono per adorare il SS. Sacramento: lì ancora si celebrano le funzioni sacre di solenne inaugurazione e chiusura dell'anno accademico, si tengono le tornate degli Esercizi spirituali, si propizia il Signore perchè provveda ad ogni bisogno e finanziario e culturale dell'Istituto.

Nè ci vuole meno di questo: chè se mai altra istituzione, l'Università Cattolica, senza dotazione alcuna com'essa è, tutta si regge sull'illimitata fiducia nel S. Cuore di Gesù.

Passando ora alla parte religiosa dell'insegnamento accademico, basterà osservare che l'unico Corso quadriennale contemplato dai regolamenti è appunto il Corso Superiore d'Istruzione Religiosa, obbligatorio per tutti gli alunni della Facoltà Giuridico-Sociale (nella Facoltà di Filosofia s'è altrimenti provveduto con una Cattedra speciale di Teologia Dommatica), con esami finali di tale importanza che chi non li superi non è ammesso ai nuovi Corsi, e tanto meno alla Laurea.

Oltracciò e Giunta Direttiva e Consigli di Facoltà hanno mandato di vigilare sulla piena ortodossia dell'insegnamento stesso, ciò ch'è reso più facile dall'incombenza data a ciascun professore di redigere in un manuale originale, come in un testo accademico, le sue proprie lezioni di cui l'Università disporrà la pubblicazione a stampa. Infine s'ha sollecita premura di garantire l'ottimo reclutamento degli alunni quanto ad integrità religiosa e morale, mediante le informazioni che devono per statuto precedere la loro ammissione.

L'importanza dell'avvenimento. — L'apertura dell'Università Cattolica del S. Cuore in Milano si presenta adunque con caratteristiche notevolissime, che dànno al fatto straordinaria importanza.

In primo luogo Gesù benedetto, che in Italia era stato costretto a rifugiarsi negli Istituti scientifici ecclesiastici, ora per la prima volta rientra solennemente in un Ateneo civile, il quale dovrà formare tanta parte della nostra eletta gioventù. In secondo luogo, ciò segna un passo gigantesco nella tanto contrastata carriera del riconquisto della libertà d'insegnamento. In terzo luogo, c'è da sperarne colla benedizione di Dio una vigorosa risurrezione, una vera rinascita cattolica della nostra patria. E ne vediamo consolante promessa nel consenso molteplice ed eloquentissimo incontrato da questo fatto in Italia.

Consensi significativi. — Oltre agli ambiti consensi, fatti di approvazione amplissima e di benedizione, delle Autorità della Chiesa, anche supreme (S. S. Papa Benedetto XV, di s. m., volle essere il primo fra gli Amici dell'Università; S. S. Papa Pio XI presiedette alla inaugurazione di lei e come Arcivescovo di Milano e come Cardinale Legato della S. Sede; i Cardinali Maffi, Mercier e Laurenti l'onorarono di loro visita piena di benevolo interessamento; undici Vescovi vollero essere presenti alla sua inaugurazione; insigni Ordini Religiosi e svariati Istituti vollero favorirla in singolari ed efficaci maniere), abbiamo da annoverare il consenso di tutte le Università italiane o rappresentate o aderenti, delle autorità civili, militari e scolastiche, delle massime organizzazioni; all'inaugurazione poi, eminenti personalità del mondo cattolico e del mondo scientifico erano presenti. Di questo così universale consenso è prova manifesta l'obolo multiforme venuto per sostenere l'Università da tutte le classi sociali, da tutte le borse, di tutte le entità dal milione sino alla lira, al soldo, al centesimo.

A questi umani consensi aggiungiamo fidenti il consenso di Dio, essendo più che persuasi che il nuovo Istituto, figlio di tante lacrime e di tanti sacrifici, non può perire.

Vivat, crescat, floreat! — Dopo quanto siamo venuti dicendo sugli inizi, sull'organamento, sulla propria indole e fisionomia dell'Università Cattolica del S. Cuore in Milano, ci pare fiorisca spontaneo su tutte le labbra cristiane il saluto augurale che le diede al suo nascere l'allora Legato Pontificio, oggi Sommo Pontefice, Pio PP. XI. Dalle labbra paterne di Lui, che, da Padre della Chiesa milanese, è divenuto Padre della Chiesa Cattolica, raccogliamo con affetto l'augurio, espressivo tanto nella sua lapidaria laconicità!

Vivat, crescat, floreat! GIULIO MONETTI S. I.

Specilegium Sacrum Lovaniense.

Universitas Catholica Lovaniensis, Collegia Theologica Ordinis Praedicatorum et Societatis Iesu item Lovaniensia, communi opera edere proxime incipient seriem studiorum et documentorum cui titulus inscribitur: *Specilegium sacrum Lovaniense*, « Praetermissa » historia religionum, itemque historia Novi Testamenti et Theologia biblica stricte tali, dat operam edendis studiis, textibus variisque laboris scientifici adminiculis ad historiam spectantibus doctrinae christianae. Litteras complectetur ecclesiasticas tum Occidentis tum Orientis ab exeunte aevo apostolico ad tempus usque absoluti concilii Tridentini. Studia edentur critica, historica, litteraria, doctrinalia; textus sive inediti sive hucusque minus apte tantum editi; varia denique documenta atque studii adiumenta bibliographica, palaeographica, lexicographica, aliaque id genus. Operi praesunt pro tempore Ampl. D. Ios. Lebon, in Universitate Lovaniensi Patrologiae et Historiae Dogmatum professor; R. P. Raym. Martin, Theologiae professor et Studiorum Praefectus in Collegio Theologico O. P.; R. P. Ios. de Ghellinck, professor Historiae Dogmatum et Bibliothecarius in Collegio Theologico S. I. Adlaborant autem viri eximii bene multi, undique selecti.

In memoriam.

Vir nuper e vivis decessit, de scientia catholica bene meritus, olim Pontificiae Universitatis Gregorianae auditor.

Iosephus Pohle natus erat die 19 Martii 1852 in pago Niederspay (iuxta Coblentz); studiis theologicis Romae in Collegio Germanico peractis (1878), docuit theologiam dogmaticam Leedsii (in Anglia), philosophiam Fuldae, apologeticam Washingtonii, rursus dogmaticam Monasterii et Wratislaviae. Gratissima eius menti inerat recordatio P. An-

geli Secchi, clarissimi sui olim magistri, cuius vitam et merita scientifica describere voluit (*P. Angelo Secchi,* 1883, 1904[2]); apparet etiam studium in scientiam astronomicam in altero opere *Die Sternenwelten und ihre Bewohner* (1884, 1904[4]); sed eius longe praecipuum opus est *Lehrbuch der Dogmatik* (1902), primo duobus voluminibus constans, dein tribus (1920[7]). Simul cum Rmo D. Gutberlet instituerat commentarium periodicum *Philosophisches Jahrbuch.* Mortuus est die 21 Februarii 1922.

ACCEPTA OPERA

NOTA. — *Librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectoribus interesse fore existimamus, opportunae recensioni subiiciemus.*

D'HERBIGNY MICHAËL S. I. — **Theologica de Ecclesia.** II. *De Deo Catholicam Ecclesiam organice vivificante.* — Editio 2ª auctior. — Parisiis, Beauchesne, 1921. — Vol. in-8°, 359 pag. Fr. 18.

LANGAN JOHN S. I. — **Apologetics.** — Chicago, Loyola University Press, 1921. — Vol. in-8°, XII-434 pag. Doll. 3,50.

BROSNAN GULIELMUS S. I., PROF. IN COLL. MAX. WOODSTOCKII. — **Institutiones Theologiae Naturalis.** — Chicago, Typ. Loyolae, 1921. — Vol. in-8°, x-396 pag. Doll. 3,50.

MAHIEU ABBÉ LÉON, PROF. À LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE LILLE. — **François Suarez.** *Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie.* — Paris, Desclée et Picard, 1921. — Vol. in-8°, XVII-531 pag.

GRABMANN DOTT. MARTIN, O. PROF. AN DER UNIVERS. MUENCHEN. — **Die Philosophie des Mittelalters** (*Sammlung Göschen. Geschichte der Philosophie III*). — Berlin, Leipzig, de Gruyter, 1921. — Opusc. in-24°, 122 pag. Mk. 6, L. 4,50.

WOLF GUSTAV. — **Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte.** *Zweiter Brand: Kirchliche Reformationsgeschichte, Zweiter Teil.* — Gotha, Friedr. Perthes, 1922. — Vol in-8°, x-296 pag. Mk. 40.

GUILLOUX PIERRE S. I. — **L'Ame de St. Augustin.** — Paris, de Gigord, 1921. — Vol. in-12°, 384 pag.

LEMAIRE J., PROF. AU SÉMINAIRE DE MALINES. — **Etude sur la connaissance sensible des objets extérieurs.** — Liège. Soc. industr. d'Arts et Métiers, 1921. — Opusc. in-12°, 57 pag.

LÉPICIER ALEXIUS MARIA, ORD. SERV. B. M. V. — **Tractatus de Novissimis.** — Parisiis, Lethielleux, 1921. — Vol. in-8°, XLIV-550 pag. L. 20.

COCCHI GUIDUS, CONGR. MISS. — **Commentarium in Codicem Iuris canonici ad usum scholarum.** Liber III. *De Personis.* Pars I. *De Clericis.* Sectio I. *De Clericis in genere.* — Augustae Taurinorum, Marietti, 1922. — Vol. in-12°, 243 pag. L. 7,50.

MARITAIN JACQUES. — **Théonas, ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles.** — Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1921. — Vol. in-12°, 202 pag. Frs 7.

ROBLES PHILIPPUS. — **Peri-hermenias, seu de interpretatione sermonis.** — Abulae. ex typ. Sennen Martin, 1920. — Vol. in 8°, XVI-197 pag. Pes. 6.50.

HOFFMANN PAUL TH. — **Der mittelalterliche Mensch, gesehen aus Welt und Umwelt Notkers des Deutschen.** — Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1922. — Vol. in 8°, 356 pag. Mk. 40.

MANDONNET O. P. et J. DESTREZ. — **Bibliographie thomiste** (*Bibliothèque thomiste,* directeur: Pierre Mandonnet O. P.). — Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1921. — Vol. in-8°, XXI-116 pag. Fr. 10.

CASATI (D. GIOVANNI). — **I libri letterari condannati dall'Indice.** Saggi, con prefazione di S. E. il card. PIETRO MAFFI. — Milano, Tip. Pont. Romolo Ghirlanda, 1921. — Vol in-12°, 432 pag.

L'Università Cattolica del S. Cuore *(Supplemento al n. 12 della Rivista « Vita e pensiero »).* — Milano. Soc. ed. « Vita e pensiero », 1922. — Opusc. in-8°, 56 pag.

ALIOTTA ANTONIO. — **La teoria di Einstein e le mutevoli prospettive del mondo.** — Palermo, Sandron, 1922. — Opusc. in-12°, 120 pag.

COCCHI SAC. GUIDUS, CONGR. MISS. — **Commentarium in Codicem Iuris canonici.** Liber I: *Normae generales.* Editio II recognita. — Augustae Taurinorum, P. Marietti, 1921. — Vol. in-12°, XII-205 pag. L. 7.

UCCELLO SEB. S. S. S., IN COLLEGIO TOLOSANO (HISPANIAE) QUONDAM PROFESSOR. — **Philosophia scholastica ad mentem S. Thomae.** — Augustae Taurinorum, P. Marietti, 1921-22. — 2 vol. in-12°, XX-411 et 459 pag. L. 34.

HOEPFL D. HILDEBRANDUS O. S. B., LECTOR EXEGESEOS IN COLL. S. ANSELMI DE URBE. — **Introductionis in Sacros utriusque Testamenti Libros Compendium.** — Vol. III: *Introductio specialis in Libros N. T.* — Romae, Spithöver, 1922. — Vol. in-8°, 438 pag.

PÈGUES TOMMASO O. P. — **La Somma teologica di S. Tommaso di Aquino in forma di Catechismo per tutti i fedeli. Traduzione italiana** del Sac. ARTURO ROMANI. — Torino-Roma, Marietti, 1922. — Vol. in-12°, XXVIII-517 pag. L. 11.

Verso la luce. *Storia di una conversione.* — Prefazione dell'Emo Card. PIETRO MAFFI. — Torino-Roma, Marietti, 1921. — Vol. in-12°, XI-322 pag. L. 12.

FANFANI LUDOVICO O. P. — **Il diritto della Religione conforme al Codice di diritto canonico.** — Torino, Marietti, 1922. — Vol. in-8°, xx-283 pag. L. 8.

Vita di Pio X. Dall'inglese con prefazione e note del P. G GALLONI S. I. — Torino-Roma, Marietti, 1921. — Vol. in-8°, VII-229 pag. L. 8.50.

CARBONE CAESAR. — **Examen Confessariorum ad Codicis Iuris Canonici normam concinnatum.** — Taurini, Marietti, 1921. — Vol. in-8°, XVI-368 pag. L. 15.

MIONI UGO. — **Manuale di Liturgia.** Seconda edizione interamente rifusa. — Torino-Roma, Marietti, 1922. — 2 vol. in-12°, VII-313 et 305 pag. L. 16.

Rubricae generales Missalis Romani a Pio X reformati, *additis quibusdam etc.* — Taurini, Marietti, 1921. — Vol. in-24°, XVI-313 pag. L. 6.

STROHL HENRI. — **L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515** (ex coll. « *Etudes d'hist. et de phil. religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg* »). — Strasbourg-Paris, Istra, 1922. — Vol. in-8°, 174 pag. Fr. 7,50.

HUGON EDUARDUS O. P., TH. MAG. — **Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaest. dogm.** Summae Theologicae D. Thomae. Vol. II: *De Angelis et de Gratia;* Vol. III: *De Verbo Incarnato et hominum Redemptore ac de B. M. V. Deipara;* Vol. IV: *De Sacramentis in communi, de Eucharistia, de Novissimis.* — Parisiis, Lethielleux, s. d. — 3 vol. in-8°, VIII-448, VIII-512, VIII-571 pag. Fr. 15 (singula).

CAMERLYNCK A., S. SCRIPT. IN SEM. BRUGENSI OLIM PROFESSOR. — **Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam Synopsis iuxta Vulgatam editionem** *cum Introductione de Quaestione synoptica et Appendice de Harmonia quatuor Evangeliorum.* Editio 3ª, auctior et emendatior. Brugis, Beyaert, 1921. - Vol. in-8°, LXXXVIII-206 pag.

MAGRI SAC. GIUSEPPE. — **Sfoghi eucaristici dell'anima per ciascun giorno del mese.** — Torino-Roma, Marietti, 1922. — Vol. in-24°, 196 pag. L. 2,50.

La vita interiore semplificata e richiamata al suo fondamento. — Opera pubblicata dal R. P. TISSOT. Nuova traduzione sull'ottava edizione francese a cura del P. NIVOLI dei Pred. — Torino-Roma, Marietti, 1921. — 3 vol. in-18°, VIII-192, 124 et 176 pag. L. 6.

SCHUSTER I., ABBATE DEL S. MONASTERO DI S. PAOLO. - **Liber Sacramentorum.** *Note storiche e liturgiche sul Messale Romano.* Vol. IV: *Il Battesimo nello Spirito e nel fuoco* (La Sacra Liturgia durante il ciclo Pasquale). — Vol. in-8°, 199 pag. L. 7,50.

GRABMANN DR. MARTIN, O. PROF. AN DER UNIVERSITAET MUENCHEN. — **Die Idee des Lebens in der Theologie des Thomas von Aquin.** — Paderborn, Schöningh, 1922. — Vol. in-12°, 106 pag. — Mk. 10,50.

FARREN REV. NEIL, B. A., B. D., D. C. L. — **Domicile and quasi-domicile.** *An historical and practical Study in Canon-Law.* — Dublin, Gill, 1920. — Vol. in-8°, VII-127 pag.

D'ALÈS A., PROF. À L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS. — **La théologie de saint Cyprien.** — Paris, Beauchesne, 1922. — Vol. in-8°, XIV-432 pag. Fr. 24.

SCHRIJVERS GIUSEPPE DELLA CONGR. DELLA SS. TRINITÀ. — **La buona volontà.** Trad. italiana di C. ALBERGHETTI. — Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero », 1921. — Vol. in-18°, VII-140 pag. L. 3,50.

MERCIER D. G., CARDINALE ARCIVESCOVO DI MALINES. — **La vita interiore.** *Invito alle anime sacerdotali. Ritiro predicato ai suoi sacerdoti.* Prima trad. italiana. — Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero », 1921. — 2 vol. in-12°, 292 et 307 pag. L. 15.

GALLI MADRE MARIA DELL'ISTITUTO DEL SACRO CUORE. — **L'istruzione e l'educazione religiosa del fanciullo.** Seconda ediz. — Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero », 1921. — Vol. in-12°, VIII-231 pag. L. 5.

OLGIATI FRANCESCO. — **Religione e Vita.** Quarta ediz. — Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero », 1922. — Vol. in-12°, VII-326 pag. L. 5.

LE ROHU PIERRE. — **L'altra riva.** Con prefazione di G. MOLTENI. — Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero », 1921. — Vol. in-12°, 312 pag. L. 6

ZAPLETAL V. O. P. — **Grammatica linguae hebraicae.** Editio 3ª. emendata. — Paderbornae, Schoeningh, 1921. — Vol. in-8°, IX-158 pag. Mk. 34,30.

GRAU S. I. — **Per la vita intima dell'anima.** *Trattato di perfezione cristiana.* Vers. ital. per cura di D. M. ALBERA. — Torino, Soc. ed. internaz. — Vol. in-12°, 316 pag. L. 6.

MONTI GIUSEPPE. — **L'Apologetica scientifica della Religione cattolica.** — Torino, Soc. ed. internaz., 1922. — Vol. in-8°, 345 pag. L. 12.

A. PISCETTA S. S., IN TAURINENSI SEMIN. PROFESS., et A. GENNARO S. S., IN SEMIN. SALESIANO INTERNATIONALI PROFESS. — **Elementa Theologiae Moralis ad Codicem Iuris Canonici exacta.** Vol. I: *De Theologiae Moralis fundamentis.* — Torino, Soc. ed. internaz., 1922. — Vol. in-8°, CVII-403 pag. L. 15.

LANDI DAVID P. D. M. — **L'orazione mentale, sua necessità e modo di farla.** *Riflessioni sulle Epistole e sui Vangeli delle domeniche e principali feste. Pensieri per tutti i giorni dell'anno.* — Torino, Marietti, 1922. — Vol. in-16°, VII-399 pag. L. 3,50.

E. RAITZ VON FRENTZ S. I. — **Il Ven. Card. Roberto Bellarmino S. I.** — Traduzione dal tedesco del P. GIUSEPPE SCHIO S. I. — Vicenza, Soc. Anonima Tipografica, 1922. — Vol. in-12°, XVI-256 pag. L. 6.

Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

 GASPAR CALABRESI, sponsor.

Romae, 1922 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

Anglia quaerens fidem

Summarium. — Articulus qui subsequitur alteram tractationis partem, criticam nempe, continet.

Articulus II. — Pars critica.

1) *De conventu Lambethano super unionem Ecclesiarum secundum Protestantium mentem.* — Praeter Anglo-Catholicos aliae sunt in Ecclesia Anglicana partes inter se dissidentes.

Extra Ecclesiam Anglicanam aliae in Anglia obortae sunt sectae, ad certas quasdam leges et religionis disciplinam compositae, eisque magnum est robur in publicis rebus. Ecclesia Anglicana se infirmari in dies et frangi sentiens, novit sibi aut in Catholicorum aut Non-Conformistarum partem esse transeundum, et magis ad istos quam ad illos inclinare videtur, ut ex ipsa Conventus Lambethani appellatione facile cognoscitur. Quae ut fundamentum ad Unionem in Conventu sunt proposita, Catholicis probari nequeunt. Quae de Episcopatu a Conventu dicta sunt, ambiguitate laborant.

2) *De Conventu Lambethano super Unionem Ecclesiarum, secundum Catholicorum mentem.* — Quamvis multa in Lambethano Conventu Unioni refragentur, is tamen nobis magnam bene sperandi praebet causam, multiplici ratione: *a*) Unionis desiderium hic Conventus certius maiusque significat quam ceteri Anglicani conventus antea habiti; *b*) Unionem istam non solum cum ceteris Protestantium sectis, sed etiam cum Ecclesia Romana constituendam proponit; *c*) Se in discidii culpa habere partem ingenue fatetur; *d*) Quamvis Ecclesiae catholicitatem non videat actu, eam tamen asserit esse debere. Cum multa quae in Lambethano Conventu dicta sunt in dubium sint revocanda, plura tamen cernimus quae spem bonam facere videntur: quae spes eo maior exsurgit quod Protestantium sectae, Anglicana proposita, sine studio et voluntate, vix cum illa se coniunxerunt.

3) *Anglo-Catholicorum animus ergu Romam.* — Unionem cum Roma in votis habent: quod etiam significant tum ratione orandi, cum in usum adductis ritibus administrandi Eucharistiam, iisque acceptis doctrinis quae de hoc sacramento a Romana Ecclesia tenentur. At contra, multa penes Anglo-Catholicos unioni adversantur: exempli causa, ordinationum validitas; infallibilitatis notio; in Modernismum sat evidens propensio; opinio de sui iuris affirmatione plus aequo statuta in Ecclesia Romana etc.

4) *Quo animo sint et esse debeant Catholici erga Anglo-Catholicos.* — *a*) Non desunt inter Catholicos qui de Anglo-Catholicis ita sentiant, ut istorum religio fictum quoddam simulacrum videatur, immo res periculi plena

et paene ludibrium verae religionis. Quamobrem censent utilius esse si quis operam et studium conferat in conversionem infidelium, potius quam Anglo-Catholicorum: *b*) At eorum opinioni haec opponi possunt: Anglo-Catholici, maiori ex parte, nulla simulatione tenentur nec inani ostentatione, sed sincere loquuntur: unionem et veram religionem optant vehementer: in infinita errorum congerie, qui nostris temporibus quidquid bonum sanctumque est inquinare conantur, ii tamen divina Evangelii praecepta suo honore tuentur, immo ita se gerunt ut alios etiam ad melius de Romana Ecclesia sentiendum adducant; *c*) Quid restat denique cum Anglo-Catholicis agendum? Adiuvandine sunt an reiiciendi? Id tenendum quod Emi Cardinales Wiseman et Vaughan in rem nostram docuere. Hos primae notae et certos duces sequamur: *d*) Verane sunt quae passim feruntur, Anglo-Catholicismum singulorum hominum conversioni obsistere? Suntne revera damna subeunda iis qui ad veram religionem transierint? Singulorum hominum conversio res ardua est laborumque plena, nedum de tota natione dicamus. Sed nostra optata et preces divina bonitas secundare velit. Quae praeclare docuit Emus Cardinalis Manning summo in pretio omnibus sunt habenda.

II.

CRITICAL.

1. The Attitude of the Lambeth Conference towards Reunion on a Protestant Basis.

We have described the origin and development of one party within the Church of England, namely that party which calls itself Anglo-Catholic and is seeking to restore within the Church of England Catholic doctrine and practice. Though this party claims support from Anglican as well as from Catholic tradition, the main trend of Anglican tradition is against it. It is, moreover, vigorously opposed by the Protestant and Evangelical party, a party which would retain the Prayer-book as it is and would interpret the Articles in their plain and literal sense. There is also in the Anglican Church a Modernist party which would reinterpret Christian tradition and revise all the Creeds in a naturalistic sense, incompatible alike with the teaching of Catholicism and with that of traditional Protestantism. The Anglican Church is very much divided against itself.

There are also, as we have seen, outside the Church of England numerous sects which accept more or less the traditional

interpretation which Anglicanism has put upon the Creeds, but repudiate episcopacy, sacerdotalism, sacramentalism, and any set form of ritual. These sects on general principles are more or less agreed, and have joined together, partly for religious but mainly for political purposes, in a Free Church Council. The Nonconformists, therefore, are both numerous and well organised, in spite of their love of independence; and the influence which they exercise in the country is, from both the political and the religious standpoint, no less great than that which is exercised by the Anglican Church herself. In fact, their agreement on general principles gives them a power which the divided state of the Established Church renders impossible.

The strength of the Church of England is manifestly waning, and she realises it. She can no longer stand alone. She is threatened from both within and without, and the State no longer supports her as it did. So weak has she become that she cannot even control the action of her own members. If, then, she is any longer to endure, plainly she must seek strength from outside. In which case there are but two alternatives of any practical importance. Either she must look towards us, and, abandoning her Protestantism, seek reunion with the Church she has deserted. Or she must look towards the Nonconformist, and abandoning what relics of Catholicism she has retained, must seek reunion with the sects who have deserted her.

The Lambeth Conference looks both ways, but, since the majority of Anglicans are still protestant, naturally it looks rather towards the Nonconformists than towards Rome. The appeal which the Anglican bishops have issued « de ecclesiarum christianarum adunatione » is addressed « *Ad universam Christi plebem* ». But it is evident from an examination of the nature of the proposals for reunion which the bishops have seen fit to promulgate, that it is mainly Nonconformists that they have in view.

The basis of reunion as proposed in the Lambeth Conference is as follows[1]:

[1] The quotations throughout are from the official Latin text of the Appeal issued by the S. P. C. K., with the approval of the bishops. The phra-

Qui Ecclesiae visibiliter adunatae adscribi volunt, haec ab iis ex animo necessario accipienda fore censemus:

Imprimis Scripturas Sanctas quae et Deum humano generi Se revelantem manifestant et fidei normam ac regulam praestant supremam: Symbolum quoque quod Nicaenum dicitur, quasi fidei Christianae expositionem satis plenam; quo etiam, vel symbolo Apostolorum, a baptizandis professionis loco utendum erit.

Praeterea sacramenta ab Ipso Domino Iesu Christo instituta, Baptismum scilicet et Eucharistiam, per quae totius societatis in Christo et cum Christo consistentia corporalis exhibetur.

Ministrorum denique in rebus sacris institutionem talem ut de iis consentiet tota Ecclesia eos non solum interne a Spiritu Sancto vocatos, verum etiam commissione Christi et totius societatis auctoritate esse instructos.

It is evident that the basis of reunion here set forth is from the Catholic point of view radically unsound. For us the Nicene Symbol is not « fidei Christianae expositionem satis plenam ». Neither is it sufficient to confess only two sacraments « ab ipso Domino Iesu Christo instituta » et « per quae totius Societatis in Christo et cum Christo consistentia corporalis exhibetur ». The position here adopted is, in fact, that of the Articles of Religion, but with the anti-catholic articles left out.

The next passage deals with episcopacy, and is as follows.

At iure nobis videmur affirmare huiusmodi ministerium non nisi per Episcopos comparari posse. Sane nullo modo in controversiam vocamus, eas quae Episcopatu carent societates revera in ministrationibus donis spiritualibus frui; immo e contrario ultro agnoscimus ministrationes istas ita ab ipso Spiritu Sancto recognitas esse et secundatas, ut per eas gratia Dei realiter hominibus impertiatur. Qui vero rerum olim gestarum una cum temporis praesentis notitia memoriam complexi fuerint, eos approbaturos credimus quae pro Episcopatu suademus; quem et esse et fore longe optimum

seology differs from that of the English version, of which there is a more literal rendering in Italian. But, in spite of these differences the Latin text is a faithful rendering of the views of the Anglican bishops on the subject; in fact, is somewhat better in this respect than the English version in which the phraseology has been chosen with a view to conciliating Nonconformists.

instrumentum ad conservandam adunandamque Ecclesiam contendimus. Illud autem maxime cordi nobis est ut officium Episcopale ubique ita geratur ut neque a Christianae plebis arbitrio neque a legibus debite sancitis sit alienum, utque qui « reverendi in Deo patris » nomine insignitur familiae Christi sibi commissae (id quod ipsi nomini inest) verius et consultius quam nunc providere possit. Neque minus ex animo speramus futurum esse ut, Episcoporum officio per universam Ecclesiam admisso, omnes participes fiamus gratiae illius quae per impositionem manuum inde ab Apostolis traditam omnibus Ecclesiae membris spondetur; utque tandem omnes laeti ac concordes, ab omni dubitatione liberi, unicum Dominum unica Familia adorantes Deo Patri sacrificium laudis unanimiter offeramus.

Talem autem concordiam modo vero aequo attingere volentibus necesse est ut iis invicem morem geramus quae monet unumcumque conscientia. Quapropter notum id fieri volumus, scilicet, si aliarum societatum praefectis placuerit, nobis persuasum esse Episcopos nostros una cum clero, prius rite ordinatis concordiae conditionibus quas supra enumeravimus, a dictis praefectis tale mandatum seu agnitionis formulam libenter accepturos esse quale eorum plebi nostrorum commendet ministerium quasi communibus sacris non incommode inferendum.

The ambiguity of this passage is most striking, and has been commented on by all who have written on the subject. What does it mean? Are the Anglican bishops expressing their readiness for the sake of unity to accept reconsecration in their own case and reordination in that of their clergy at Catholic hands? Or are they inviting the Nonconformists to accept Anglican Orders? The passage will bear both meanings and apparently both are intended. The offer is intended at once for us and for the Nonconformists, but primarily, I imagine, for the latter.

No unity can ever be brought about by means of ambiguous formulae. We must know what is asked of us, and what is offered. The appeal « ad universam Christi plebem » has evoked from the Nonconformists and Presbyterians many expressions of appreciation and sympathy, but none have as yet shown any great inclination to accept the proposals which Lambeth has made. The

Presbyterians claim that their orders are no less valid than the orders of Anglicans, and point out that, since Rome recognises neither the one nor the other, the reception of Anglican Orders would not advance in the least the cause of Christian unity. The Nonconformists object alike to orders, to episcopacy, and to the liturgical use of Creeds. There can be little doubt that if the Anglican Church is to win back the Nonconformists she will have to abate her claims very considerably, and so to become more protestant than she is.

2. The Attitude of the Lambeth Conference towards Reunion on a Catholic Basis.

When Anglican bishops are asked to interpret the appeal which they have issued, they reply that it is only a vision, the expression not of concrete and definite basis for reunion, but of a deep-rooted desire and hope. And from this point of view there is more in the appeal than at first sight may be apparent. It is also more hopeful from our point of view. For

a) In the first place, whereas the Conferences of Anglican bishops have hitherto considered only the question of reunion with other churches more protestant than themselves, the Conference of 1920 takes a much wider outlook, and frankly recognises that there ought to be in the world but one Christian fellowship or Church.

Deum illud velle credimus ut homines societatis vinculo coniungantur: quam societatem Ipsum procuravisse in Filio et per Filium Suum constituendam, atque a Spiritu Suo vitam trahere iussisse. Hoc etiam ex consilio Dei credimus esse, ut orbi terrarum ita manifestetur societas ista, ut sit unum corpus, uni addictum fidei, proprio suo adscriptum regimini, quod eis quos Ipse Deus praescripsit ad gratiam Suam impetrandam modis utatur, quodque ad inserviendum Regno Dei per universum mundum universos sui participes informet: huic autem corpori nomen Ecclesiae Catholicae vindicamus.

b) In the second place a hope is expressed that a way to Reunion may be found as well with Rome and the East as with non-episcopal communions.

Verum longe aliter res se habet: quippe hinc enim videmus Ecclesias Orientales et Occidentales aeque ac nos inde a primis temporibus Episcoporum regimini subiectas, quibuscum fidei et institutorum vinculis multis iam dudum connexi sumus; hinc congregationes plurimas tali regimine carentes, quarum ista praecipua laus est quod aliae alia ad veritatem, libertatem, vigorem vitae Christianae necessaria tuentur, alioquin aut oblivioni aut indiligentiae obnoxia; at cum his quoque societatibus nos tum stirps communis, tum rerum olim gestarum ratio, tum disciplina connectit Christiana.

c) Thirdly there is a frank confession of past blindness to the sin of disunion and a share in the guilt of schism.

Discidii quod nunc patimur causa diu antehac exorsa neque una est neque omnino animorum pravitati deputanda; non tamen dubitandum est, quantum in re perplexa iudicare licet, quin omnes qui sua nimium studuerint, qui rerum summam ultra modum appetiverint, qui se caritatis erga fratres expertes praestiterint, vulneratae immo confractae societatis Christianae rei et fuerint et sint; his quoque ille est annumerandus quicunque discidii fautor coram Deo culpa carere sibi videatur. Quae omnia quum Dei voluntati omnino contraria esse agnoscamus, iidem cum dolore animi confitemur nos nostrosque pariter ut ceteri vim corpori Domini Christi intulisse, necnon operationi Spiritus Eius Sancti obfuisse.

d) There follows an appeal for a new outlook. As is to be expected, the bishops do not recognise that the Catholic Church exists, but they at any rate recognise that it ought to exist.

Haec est quae oculis nostris affulget spes: futuram esse aliquando Ecclesiam revera Catholicam quae totam veritatem fideliter amplexa itidem omnes amplectatur qui se Christianos profiteantur; intra cuius unitatem visibilem omnia illa doctrinae vel ordinis monumenta, quotquot praesenti praeterita legaverunt saecula, quasi in commune ius recepta, totius corporis Christi utilitati inserviant, non tamen ita ut societates Christianorum diu discretae eam divini cultus rationem penitus omittant cui iam pridem insueverint; quippe ipsa enim rituum et institutorum varietas plurimum afferet ad illam quam desideramus unitatem absolvendam.

One may question how much of what is distinctive in the methods of worship and service in the separated churches is compatible with the adequate expression of the revelation which Christ has made. One may question how far a rich diversity of life and devotion is consistent with unity of fellowship in the Catholic sense of that term. One may question still more the means which the bishops assembled at Lambeth have suggested as the best way to realise their vision. None the less that a synod of the whole Anglican episcopate should « cum dolore animi confiteri nos nostrosque pariter ut ceteri vim corpori Domini Christi intulisse necnon operationi Spiritus Ejus Sancti obfuisse »; that they should earnestly desire « futurum esse ut a Spiritu Dei non solum ecclesiae Protestantes sed etiam Ecclesiae Orientales et Occidentales una cum nobis ipsis in unitatem fidei et cognitionis Filii Dei deducantur »; that they should declare that there can be no fulfilment of the Divine purpose in any scheme of reunion which does not ultimately include the great Latin Church of the West (even though this be qualified by the remark that « any advance in this direction is at present barred by difficulties which we have not ourselves created and which we cannot of ourselves remove »), is at any rate a hopeful sign.

While the further fact that Nonconformists and Presbyterians have not welcomed the Anglican scheme of reunion with any great enthusiasm tends also to increase this hope. The « Anglo-Catholic » laments the ambiguity of the bishops' pronouncement no less sincerely than we do, and recognises that it is impossible to hold out a hand in opposite directions at one and the same time. He would have them look Romeward, remembering their own words that, without Rome, no reunion can ever be Catholic or complete. How many would welcome a definite step in this direction it is impossible to say, but it is at any rate significant that a few weeks ago the official organ of High Churchmen, usually so cautious and moderate, should in a leader have welcomed the accession of our present Holy Father, and have urged its readers by no means to regard such a reunion as impossible. It may be well, therefore, before discussing what should be our attitude towards those who are labouring to catholicize the Church of England, to say something of their attitude towards us.

3. The attitude of the Anglo-Catholic towards Rome.

There cannot be the least doubt that most, if not all members, of the Anglo-Catholic party hope that ultimately there will be reunion with Rome. It is thither they are tending, and the independent observer sees this plainly enough: he calls them Romanizers. How can it be otherwise? In the Prayer-book the principal service is Morning Prayer — a form of Matins very much abbreviated. If you look therein for a mass, you will not find it, though you will find amongst other sacramental and quasi-sacramental rites an Order for Administering Holy Communion which somewhat resembles the Mass. Until the Oxford movement the practice of the Anglican Church was in conformity with the Prayer-book; Holy Communion was administered once a month after the morning or the evening service. Now the sung Eucharist or Mass is in many churches the principal service on Sunday, and there are earlier masses both on Sundays and weekdays. In the Anglican communion service there is no proper Canon; it has to be supplied either from the Roman rite, or from the Sarum rite, or from a new and optional rite which has recently been drawn up. In many churches there is reservation; in some exposition or benediction. All the rubrics regulating these and other practices connected with the Blessed Sacrament are taken from the modern practice of churches « in communion with Rome ». So too has the doctrine underlying these practices to be borrowed from Roman theologians. The Church of England makes no provision for such teaching. Neither has she a Moral Theology. This also is borrowed, together with Holy Water, the Rosary, Stations of the Cross, Purgatory, Benediction and Holy Week Services.

There could surely be no more practical way of recognising the infallibility of the Papacy than by adopting the practices and doctrines which all along it has stood for. It is tantamount to a confession that the Churches which have remained in communion with Rome have preserved the truly Christian tradition and practice whereas the separated Churches have not. Ubi Petrus, ibi fides, et ibi Ecclesia.

The Low-churchman and the Protestant appreciate the significance of these facts, and for that reason repudiate « Anglo-catholicism ». The Anglo-Catholic himself for the moment appreciates them but dimly, or it may be, not at all. He regards his Church as a part, though a separated part, of the Church Catholic, and one that has been somewhat drastically reformed. He still thinks that his orders are valid, and that his Church, though reformed, has retained all the essentials of Christian truth. Hence he attributes the revival of Catholicism to a process of internal evolution, consistent with Anglican principles, which in his view have never denied Catholic tradition, but have merely countenanced a reform of abuses in which much that was traditional has in practice become obscure. He cannot do otherwise if he is to defend his loyalty to the Church of his birth and is to justify his remaining therein. And he is convinced that by remaining therein he can do greater good for souls and can better further the end for which both Catholics and 'Anglo-catholics' are labouring, than he could do by secession.

Moreover, the 'Anglo-Catholic' has real difficulties. He does not think that the cause of truth is furthered by disciplinary enactments proscribing this or that opinion, unless where such opinions be contrary to some article of the Creeds or some decree of a general Council. Rather he would combat error by propagating truth, trusting that truth will conquer in the end by virtue of its own inherent power.

Again it is quite commonly thought, even by those who ought to know better, that papal infallibility is a kind of oracle which abrogates the power of the episcopate and operates independently of the ordinary magisterium of the Church. Not that this is inferred from the decree of Infallibility. Rather it is of the nature of an interpretation which is put upon the modus agendi of the Church. The decrees of the Vatican Council are as a general rule neither studied nor read, and it is with the utmost surprise that the average Anglican learns that these very decrees declare « episcopos, positos a Spiritu Sancto, in Apostolorum locum succedere »; « Romanum Pontificem *ea* infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam instructam esse voluit »: et eo modo Ro-

mani Pontifices muneri eorum infallibili satisfacere ut « prout temporum et rerum conditione suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt quas Sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adiutore cognoverant ».

Another difficulty of which frequent mention is made is that reunion would mean not merely submission but absorption, not merely a loyal recognition of the supreme jurisdiction of the Roman Pontiff, but the sacrifice of every local custom. At a public Conference in 1894 Cardinal Vaughan declared that while on the one hand reunion « cannot be based on common formularies and creeds which each one is free to interpret as he pleases, but must be based on Christ as a living Divine teacher, and on the whole of his teaching, even as to the constitution of the Church; on the other hand, the Church has power over her own commandments and over questions of discipline such as clerical celibacy, communion in both kinds, over her liturgy, and the language in which the liturgy is clothed; nor would she hesitate again to make concessions, as she did in times past, for the sake of some great good, could they be shown to surpass in value adhesion to the points of discipline to be relaxed ». Such remarks, however, are forgotten; and in place of the real Church, ever adapting herself, within the limits Christ imposed, to the many and varied needs of the peoples whom as a Mother she fosters in her bosom, is substituted the idea of an implacable and intransigeant Mistress who rules all her subjects, irrespective of race, with the same inflexible rod of iron.

The question of orders constitutes a further difficulty, which present circumstances tend rather to emphasise than to diminish. For in support of the validity of his orders the Anglican appeals now, not so much to history, as to experience, to his 'masses' and 'communions', and to the devotion he feels in presence of the Sacrament hidden in the tabernacle or exposed on the altar. Yet this difficulty, I fancy, is not so insurmountable as it seems; for it is at any rate recognised that at the time of the Reforma-

tion many things were done which ought not to have been done, and that some reparation is needed. Anglican theologians have more than once declared that in the event of reunion conditional ordination would present to them no difficulty: and the ambiguous sentence in the Appeal of the Lambeth Conference — to which we have already referred — is thought to mean much the same thing. The bishops offer to accept, on the supposition that other conditions of reunion have been satisfactorily settled, tale mandatum seu agnitionis formulam, quale (aliorum) plebi nostrorum commendet ministerio, and this, if taken in conjunction with the expression of hope that « tandem omnes laeti ac concordes, *ab omni* dubitatione liberi, unicum Dominum unica Familia adorantes Deo Patri sacrificium laudis unanimiter offeramus », may possibly mean reconsecration and reordination. And in any case, whether the offer really extend thus far or not, it is at least a move in the right direction, very different from the reply which was issued to the Papal Letter: Apostolicae Curae, in 1896.

On the other hand, whatever ground the Anglo-catholic may have for hopes of a future reunion, the fact remains that at present the majority of Anglicans, though less anti-catholic than formerly, are still convinced Protestants; that, if there be Catholic development, there is also a very marked movement towards Modernism, by which not a few Anglo-catholics also are tainted; that the Church of England tolerates both movements and allows them to be advocated not only in the press but also in the pulpit; and that most Anglians approve of this Latitudinarianism, alleging that truth is strong enough to conquer by its own inherent power, without the help of disciplinary enactments. The imperturbability of the Anglican in face of shocks to his faith of the most startling kind, makes one hesitate to prophecy of him anything whatsoever. But the truth would seem to be that, while the movement amongst Anglicans and elsewhere is on the whole towards Catholicism rather than away from it, there is none the less within the Anglican body a distinctly dual tendency, on the one hand, towards a full Catholic faith, and on the other towards the abandonment of all faith of a dogmatic character. If these currents grow in momentum, ultimately the time should arrive when there will

be a parting of the ways. This parting of the ways would by many be welcomed; they would indeed hasten it, urging that the one great obstacle to a division be removed by disestablishment.

4. THE ATTITUDE OF CATHOLICS TOWARDS THE « ANGLO-CATHOLIC MOVEMENT ».

There are those amongst us who quite honestly regard the spread of this strange but striking movement as a disaster. The doctrines that are taught are *our* doctrines, not those of the XXXIX Articles. The plumes that are worn are borrowed from us and ill fit their wearers. The result is a pseudo-Catholicism, which hinders instead of furthering the truth. As in the natural order, butterflies acquire protective resemblances, so does the Anglican seek to preserve his existence by mimicking the Church of the age. He does not provide us with converts; rather has he found a means of keeping them back by providing a plausible substitute for the genuine Catholicism to which God is calling them. He does not seek reconciliation with Peter; rather does he strive to set up a new Catholicism which shall capture the world and force Peter to seek reconciliation with him.

Those who think thus would content themselves with rebutting Anglican claims, and would concentrate their apostolic efforts rather on the conversion of the non-christian to Christianity than on the conversion of the Christian to Catholic Truth. And in these days, when the greater part of the nation is ignorant even of the fundamental principles of Christianity, the importance of this work can hardly be overestimated. Yet it must not be forgotten that, besides the multitude who know not Christ, there are millions who do know Him, and, in spite of errors, due not to their own fault but to those of their ancestors, manifest towards Him a genuine devotion and piety, and a zeal and self-sacrifice, the sincerity of which is beyond all question. To suppose that all the sects will ever return to Catholic unity is doubtless idle fancy; yet they are seeking Catholic faith and are groping after an ideal of Catholic unity. It is moreover amongst them, and not amongst the multitude; that Christian principles are still alive. Towards them there-

fore we have a duty, and, until at any rate some of them return to Catholic faith and unity, it would seem to be improbable that England will ever be converted; for our numbers and resources are far too small for the work required, and, so long as there remain large alien bodies without, this work will ever be to some extent thwarted.

The existence of a large and ever increasing number of Christians who, without becoming members of the Church, none the less work for us rather than against us, is therefore a fact which we cannot ignore, for it has unquestionably introduced a radical change in the situation of Catholics in England. There are principles involved in the Anglo Catholic position to which we can in no wise assent. We cannot ignore the fact that Anglicans are in schism. Neither can we admit the Catholicity of a Church which is in schism, still less that of a Church which openly countenances and condones heresy. To our mind, not even the glorious ideal which the Anglo-Catholic has in view, and to realize which he labours so incessantly, can justify his remaining where he is, not only in schism, but in communion with bishops who teach not the faith which he professes. Yet he does remain — sometimes because he recognizes that his faith is not yet our faith; sometimes perhaps out of sheer loyalty to the Church of his *birth*, and genuine zeal for her conversion. In any case there he is — an Anglican who is no less zealous for England's conversion than we are ourselves, and who labours no less strenuously in that cause. What ought we to do about it? Ought we to sympathize, and, where possible, to co-operate? Ought we merely to stand aloof? Or ought we, repelled by the arrogance of modern Anglican claims, to be at all times and in all respects hostile?

There can be no doubt how Cardinal Wiseman would have answered. His words to Lord Shrewsbury have been quoted more than once. Speaking of those who within the Church of England were in his day working for Catholic faith and unity, he says:

« I need not ask *you* whether they ought to be met with any other feeling than sympathy and kindness, and offers of hearty cooperation. Ought we to sit down coldly while such sentiments are breathed in our hearing, and rise not up to bid the mourners

have hope? Are we who sit in the full light, to see our friends feeling their way towards us through the gloom that surrounds them, faltering for want of an outstretched hand, and sit on, and keep silent, amusing ourselves at their painful efforts, or perhaps allow them to hear from time to time only the suppressed laugh of one who triumphs over their distress? God forbid. If one must err, if in mere tribute to humanity, one must needs make a false step, one's fall will be the more easy when on the side of two theological virtues, than when on the bare cold earth of human prudence. If I shall have been both too hopeful in my motives, and too charitable in my dealings, I will take my chance of smiles at my simplicity both on earth and in heaven ».

In like manner Cardinal Vaughan, speaking in 1894 of the resemblances to Catholicism which Anglicans were introducing, and which some Catholics, scandalised thereby, would have attributed to the simia Dei, says: « It may be so, but for my part, I prefer to hope and believe that we are witnessing, at least in a very large measure, an instance of the marvellous ways of divine grace; and that, if Satan be aping God, he is outwitting himself ». And again in 1895, « we have only to view the existing movements in England (i. e. the movements toward reunion) — not merely in the Anglican, but in every religious body — to be convinced that the Spirit of God is moving over the waters ».

If then these two great Cardinals whom God placed as our leaders here in England and who were thorougly cognizant alike of the inconsistencies and the dangers of the movement which in their day had already begun to gain momentum, could see in it the hand of God working, ought not we to do the same? The phenomena to which the movement has given rise are almost as diverse as are the individuals through whom they are brought about, and whose faith as yet is scarcely less diverse than their practice. But amidst this diversity, and even contradiction, is there not discernible also a tendency which is steadily making those who share in it more and more Catholic in mind, and more and more Roman in sympathy? Even as it was by the destruction of Catholic ritual that England's faith was undermined, so it is by the restoration of this ritual that the faith is being revived. Symbols

are not sacraments, though sacraments are symbols; but symbols, as we know, have a value of their own, and are an instrument of which God's Church herself has made continuous use. May not God do what His Church does, and even do more–granting to the pious user of symbols a grace which the mere symbol cannot give, but which the use of it, if devout and sincere, none the less clearly postulates and asks. May He not, indeed, in this way, by a certain Divine irony, be leading back a portion of His flock to the fold by the selfsame steps which it took in deserting it, even as the prodigal returned by the selfsame weary way to the house of his Father?

This does not for a moment mean that individual conversions must cease. Far from it. Appeal to the common consent of Christendom undivided is of no avail to save the English Church from her self-wrought insularity: for such consent does not in fact exist; nor is Christendom undivided, whether in faith or practice or allegeance or communion. Such arguments are but an instance of the power of man's « *will to believe* », which causes him to pre-perceive as real what in fact exists only in desire. Once a man realizes this, he can no longer remain in schism, even in the hope of ending it by a glorious reunion in the problematic future. His loyalty to Christ will prevail over his loyalty to the Anglican communion, and his desire to transform her into a Catholic communion will yield to his yearning for membership in the Body which the Spirit of Truth has so manifestly guided and is still guiding.

It is said that the « Anglo-Catholic » movement, so far from helping us is really keeping back converts from the truth. But is it not a fact that for many years most of our converts — and amongst them some of the ablest of our priests -- have been drawn from the ranks of this very party, and that, were it not for the labours of the « Anglo-catholic », prejudice would be much stronger and converts far fewer? It is true that the Anglican does not, as a rule, approve of 'converts to Rome', and seeks to prevent such 'secessions'. He does so because he believes his own church to be part of the Church Catholic, and will continue to do so, so long as his own church is not part of the Church Catholic;

for the instinct of self-preservation, inherent in every organised body, be it a society or an individual, prompts it to defend itself against alien bodies which may gain by its losses. Moreover, it is not this opposition alone that keeps converts back, it is the terrible sacrifice which many of them are called upon to face, a sacrifice that involves not merely breaking with old and much revered friends and with all that they have learned to love from childhood, but in the case of married clergy, the relinquishing of an apostolic vocation, the surrender of their social position, and often enough financial ruin alike for themselves and their families.

Nor yet must we forget that, if conversion in the individual, be a long and tedious process, much longer and more faltering will be that of a nation. No one of the peoples who forsook Catholic unity and Catholic doctrine at the time of the reformation has as yet returned to the fold. No one of them as yet is ready to do so. For four centuries our forefathers have laboured and prayed for this end without any very conspicuous success attending their efforts. May we not see God's answer to these efforts and prayers in the movement we have here been discussing? Holy men have prophesied again and again that some day this island home of ours would return to Catholic unity and truth; may it not be that in God's Providence this prophecy will be fulfilled rather by a movement from within, than by means of any pressure that can be brought to bear from outside? Is it not, in fact, in this way that all conversions are wrought, and is not the omnipotent power of God capable of working conversion in a corporate whole as well as in the individuals that compose it?

If we look to the end, rather than to the means whereby imperfect man seeks to attain it, if we distinguish between God's action in drawing men and the stumbling, the resistance, the restless turning hither and thither, which characterises almost inevitably their response, I cannot but think that, with Cardinals Wiseman and Manning, we must judge that this movement is of God. And, if this be so, we may well conclude this essay, by reiterating the words, at once hopeful and sympathetic, of the first Cardinal Archbishop of Westminster:

« Violence, however cloaked as zeal, will not have on it the blessing promised to meekness and charity. Harshness of language, sarcasm, and bitterness will neither convince the understanding nor win the affections. On the other hand, trustfulness in the sincerity of others, and in the goodness of their motives, hopefulness in the result of our endeavours, however frequently foiled, patience under repeated disappointments, unwearied kindness and charity in spite of rebuffs, zeal that abates not in warmth, though it meet with but coldness; — in fine, the spirit of Christ and of His Church will not fail sooner or later to triumph over obstacles that seemed insurmountable, and obtain results that appeared most hopeless ».

LESLIE J. WALKER S. I.

Determinazioni idealiste

METAFISICA

Summarium. — Videtur idealismus in metaphysicae sublimi regione totus versari, quippe qui res universas spirituali natura contineri asserit, spiritum quoque ad purum intelligendi actum unice reduci contendit. Est nimirum idealistarum principium maximum: *esse est percipi*. Quaecumque exsistere dicimus eo tantum sunt quo ipsa cogitatione percipiuntur et hoc ipso constituuntur. Actum vero intelligendi ponunt idealistae unum, necessarium, aeternum, omnes actus qui in nobis multiplices videntur complectentem, iisdemque, etsi diminute et contingenter, se manifestantem. Videtur quidem unusquisque nostrum sui conscius et sibi suos actus attribuens; unicus tamen vere est qui subsistit ac dicit *Ego*: Ego transcendens. Hoc ipsum vero habet perpetuum fieri, quo esse simul et non esse componuntur, est enim indeficiens operatio, quae si non actu semper fieret, iam neque operatio esset, nec vita, nec spiritus: mors et nihil superessent. Deus hoc pacto perpetuo gignitur, at nunquam perfectus est: frustra cogitaremus, si iam esset plena et absoluta cogitatio. Haec sunt praecipua capita, quae ad refutandum exposuisse sat est. Tamen quaedam subiciemus quibus non ipsos sibi adversarios cohaerere pateat: quod quidem nobis absurdum est, iis vero nihil. Denique ostendemus quanta iniuria antiquis idealistae succenseant, eo quod in veteri philosophia non satis intellectus nobilitati ac virtuti provisum fuerit.

Parvenza di alta metafisica.

Quella parte suprema dell'umana speculazione che sorpassa le cose sensibili, ov'è materia e moto, e considera o la ragione astrattissima di ente con le prime verità conseguenti, o l'ente libero dalla materia nelle nature spirituali, è detta metafisica. Ora par tutto di alta metafisica l'idealismo, che ogni cosa riduce a spirito e a pensiero, e pretende che sia pura attualità di pensiero tutto l'essere dell'universo, e solo ammette un eterno divenire

dell'intelletto, che indipendentemente da ogni norma esteriore prosegue securo la sua via luminosa.

Gli antichi pure conoscevano un essere che dipende dall'atto del pensare. Era in primo luogo l'ente di ragione, di cui tutta l'oggettiva realtà è nel pensiero, che lo finge, quasi lo crea in se stesso. Erano soprattutto le seconde intenzioni, che l'intelletto aggiungeva alle nature pensate, guardandole nell'ordine logico che potevano esse aver nella mente. Poi era in altro modo il termine intrinseco dell'atto intellettivo, per il quale viene a costituirsi in chi intende il verbo mentale. E in esso era contenuto, secondo la propria ragion formale o la propria essenza, qualunque fosse, l'oggetto esterno, così rappresentato. Tutto questo apparteneva senza dubbio ad una metafisica non volgare. E basti per far patente che gli antichi pur conoscevano una maniera d'essere, che tutta pende dall'atto intellettivo. Ma il verbo è a suo modo come realtà che risulta dall'operazione, e l'ente di ragione era finto a immagine dell'ente reale, necessariamente presupposto.

L'idealismo non presuppone al pensiero alcuna cosa: e questa prima è una inconcepibile assurdità, che si conosca, senza presupporre un oggetto da conoscere; che l'essere non preceda, mentre nè pur del pensiero possiamo pensare o dire che è pensiero, senza affermare che è, e senza mettere in questo verbo il principio di ogni asserzione e d'ogni verità anche riguardo al pensiero; che finalmente nel nulla presupposto al pensiero vi sia ragione sufficiente di pensare e di fingere tutto l'universo che ci sta innanzi.

Eppure, dimenticando queste prime eccezioni, e senza tentativo alcuno di mostrarle vane, l'idealista va innanzi, e con un mirabile sforzo d'ingegno si accinge a costruire un sistema, nullo e assurdo nella base, ma elevato come un castello in aria, e non senza qualche armonia nelle sue parti. Ahi! questa basta a fermare lo sguardo di molti giovani, che vanno a rischio di rimanerne presi e incantati, come in quello della fata Alcina.

Per un idealista, che vuole ordinare le nozioni innegabili e necessarie al parlare tra gli uomini secondo i suoi principî, ogni realtà è ridotta all'unicità dello spirito, e questo è ridotto all'attualità del pensiero, e questa attualità è sempre nell'innovarsi con perpetuo divenire; e questo pare ad essi evidente, perchè un

atto immobile sembra una contraddizione; della quale veramente essi non hanno molta paura, ma procurano che non sia parvente tra le note d'uno stesso concetto. E dicono che come il fermarsi d'un corpo in un posto è negazione del moto continuato, così parrebbe non esser più attivo un pensiero che non procedesse oltre con pensare diversamente. Nella qual maniera lo spirito, che non è altro dal pensare stesso, e non lo precede come un soggetto operante (povero numeno immaginato dagli antichi), viene a presentarsi qual continuo moto, e quale vita incessante e quale atto puro.

Brevemente esponiamo in che modo il Gentile, principe tra gli idealisti moderni, come il più tenace del suo sistema, si sforza d'intendere e di chiarire le nozioni più comuni di ente, di uno, di moltitudine; che cosa pensi dell'anima nostra, che cosa di Dio e della religione, alla quale non dubita di essere superiore e di giudicarla dall'alto con la sua filosofia.

Essere.

Quanto all'ente e all'essere, presto è detto: *esse est percipi*. Non v'è altro essere fuor di quello che all'oggetto pensato dà il pensiero. Ma glielo dà immanente a se stesso. Perchè, è vero, nel dire *Io*, come di necessità lo dice chi pensa, ossia il pensiero che è primo ed autogeno, siamo pure inclinati a concepire il *non-Io* dell'oggetto pensato. Ora questo è costituito per lo stesso atto di pensare. Di che par evidente la ragione nel non potersi dire oggetto quello che ancora non è termine del pensiero: quello è dunque a questo conseguente, e però da esso costituito. Ma il pensiero costituisce l'oggetto entro di sè, come intimo all'atto medesimo, che a sua volta, senza un termine a cui sembra portarsi, diventa assurdo. Per conseguenza l'essere è immanente allo spirito, e solo in tanto è in quanto è pensato: *esse est percipi*.

Onde segue che qualunque oggetto si pensi, per ciò stesso che è pensato, ha tutto l'essere che può avere e semplicemente è. Come in ogni buona definizione, i termini si convertono, *percipi est esse*. Onde segue ancora che non si dee cercar più oltre la nozione di verità; e vanamente si affannavano gli antichi per

conformar l'intelletto alle cose presupposte, con che si venne al desolato scetticismo. Per liberarsene, E. Kant rovesciò l'universo e invece di regolar la mente sulle cose, volle regolar le cose con la mente. Ma nè pure egli sapeva se alla sua mente rispondesse alcunchè di reale, chè i fenomeni erano soltanto impressioni soggettive, e i numeni restavano ignoti. Più sicuro l'idealismo ha la verità infallibile, in quanto la verità è posseduta per ciò stesso che si pensa: il pensiero è cagione e norma prima, e ripugna il concepirvi falsità. La quale può ammettersi soltanto nel pensiero che non è più, e che dal seguente è superato o negato.

Diremo tuttavia che il pensiero precedente era pur vero in se stesso, quando il divenire dello spirito a quello era giunto? Certamente; e se a qualcheduno qui s'affacciasse il principio detto di contraddizione, aspetterebbe forse la risposta che distinguendo i tempi l'assurdità del contraddirsi dispare; ma non a questo si fermano i nuovi maestri. Prima, perchè il tempo e lo spazio son per essi lontani dal concetto volgare: e lo spazio non fa che moltiplicar l'unità, e il tempo è spazializzazione di ciò che parea nello spazio determinato. Poi perchè, più profondamente Hegel ha insegnato ad unificare i diversi e gli opposti, l'ente e il niente, il sì e il no: il quale è un primo esempio della *tesi* e dell'*antitesi* unite nella *sintesi*, che toglie o compone le opposizioni. Qui la sintesi è il *divenire;* perchè *diviene* ciò che non è, ma infine è, e però unisce il sì e il no. Ma nè pur questo dee far meraviglia, perchè la nozione prima dell'ente non determina alcuna cosa, e nessuna cosa può esistere secondo la semplice nozione di *ente:* per conseguenza essa equivale al *niente.* Con che svanisce la pretesa necessità del principio di contraddizione.

Questo principio era necessaria condizione della filosofia che voleva regolare il pensiero sulla realtà presupposta; non ha più valore, dice il Gentile, nella nuova filosofia, che fa indipendente il pensiero e lo svincola da ogni norma che lo ritarderebbe. A noi pareva che, se una enunciazione è vera, la contraddittoria fosse falsa. Per i nuovi maestri, forse, rimane qualche difficoltà a pensarle insieme; ma nel moto del divenire, e data qualsiasi successione dell'una all'altra, ogni difficoltà diventa nulla.

Unità del pensiero.

Adunque tutto l'essere dell'universo si riduce al pensiero: il quale è uno ed infinito: son le due principali attribuzioni che dobbiamo rivendicargli, specialmente la prima, contro le fallaci apparenze e la volgare opinione. Perchè proprio parrebbe che ciascun di noi fosse lui, distinto da tutti gli altri. Ma stanno contro le invincibili difficoltà, in ogni tempo sorgenti nella questione degli universali: invano vi si sono stancati Platone, Aristotele, l'Aquinate. Invece è tolta ogni difficoltà, riducendo tutto al pensiero che in se stesso crea gli oggetti, simili e diversi. La moltitudine è creazione di chi pensa; è più bella, a chiamarla in greco autoctisi. Parmenide già vide la necessità di ridur tutto ad uno, per ciò che una è la nozione dell'ente, dappertutto rinnovata: l'idealismo vi aggiunge semplicità e coerenza, non deducendo la unità dell'essere dall'unità del concetto, ma riducendo ogni realtà a questa medesima consapevole e certa unità di concetto o di pensiero.

È dunque una illusione quella che ci fa credere a molti distinti intelletti e pensieri, come quella che ci fa apprendere un mondo reale precedente al pensiero. Le cose tutte dal pensiero sono costituite, come al pensiero sono immanenti, e in esso hanno unità, mentre la moltitudine esiste soltanto come pensata nel termine mentale. Per simil guisa è unico il pensiero, del quale son distinte manifestazioni i singoli atti, che paiono moltiplicarsi e succedersi in noi. Possono moltiplicarsi senza limite, per la vera infinità di quel pensiero trascendente e primo. Il quale è davvero infinito, perchè non ebbe principio e non avrà mai fine. È infinito, perchè può estendersi a particolari manifestazioni senza numero. E potrà sorgere a sempre nuovi concetti, senza stancarsi o esaurirsi mai.

Unico adunque è il vero *Io trascendente*, del quale sono atti e particolari dimostrazioni i molteplici *Io empirici*, immediatamente a noi noti: o per la coscienza che pare restringersi in ciascuno a se stesso, o per quella apprensione fenomenica, ch'è l'inferiore attività del pensiero da noi chiamata sensitiva: è il pensiero più particolareggiato e forse il più basso.

Non ha dunque, nè pur l'oggetto di questo pensiero, una propria esistenza, meglio di quel che l'abbiano le altre cose immaginate o pensate. Di che segue che nulla viene a mancare, quando vien meno ad uno ad uno ciascun *Io empirico*, ossia ciascun di noi. Siam noi mortali o immortali? È mortale, ossia finisce di apparire, e però di esistere, ognuno che vien meno dalla scena mondiale parvente intorno a noi: quanto alla particolare empiricità, finiamo tutti morendo, e di cotesta vanità che par persona nulla rimane. Ma la vera realtà, l'*Io trascendente*, che solo è, e in tutti noi si esplica e si manifesta, non muore e non può morire: è infinito nella eternità. In esso siamo immortali.

Non si dee credere tuttavia che cotesto Io sublime sia una sostanza, nel modo che gli antichi attribuivano allo spirito dotato d'intelletto e di volontà; sì che il pensiero proceda da un soggetto, che, almeno per priorità di natura, lo preceda. Sarebbe questo un falsar nella radice tutto l'idealismo, al quale ripugna d'ammettere qualsiasi realtà che preceda il pensiero. Ben lo precederebbe una sostanza, dal quale esso emanasse. Dunque l'Io trascendente è spirito, in quanto spirito importa un atto puro; e atto non è altro che operazione, e per questo è moto, è vita, è perpetua attività, e il suo divenire è indefettibile, nè può essere mai sospeso, chè il fermarsi sarebbe un negar se stesso, sarebbe morte e nulla. Puro dee dirsi, in quanto non esiste altrimenti che come attività non mista d'inerzia alcuna, nè ricevuta in altra realtà soggettiva.

È ad un tempo manifesta la piena libertà di cotesto purissimo atto. Perchè pienamente libero è quel moto che è in atto per se stesso, senza dipendere da alcuna esterna cagione, da alcun principio che ne sia condizione, da alcun termine a cui debba volgersi, da alcuna norma alla quale debba conformarsi. Or tale è pienamente la maniera del conoscere, che non procede da soggetto, forse limitato; che non si vincola ad alcun oggetto già costituito, e secondo il quale debba formarsi la conoscenza. Ma è puro conoscere, autogeno, primo, indipendente, e mai non si potè avere un così perfetto e assoluto concetto di pienissima libertà.

Dal libero pensiero, deve pur dipendere, com'è manifesto, ogni idea religiosa. Questa si forma, in quanto ci rappresentiamo al-

cunchè di superiore e d'infinito, a cui del tutto ci sottomettiamo. Il cristianesimo principalmente, con la sua idea trascendente della Divinità, ha portato gli uomini ad una mistica rinuncia e ad un totale annientamento di sè, davanti a quel Tutto sovrano che idealmente hanno affermato. Come Dio non ci può essere presente in altra guisa che per l'idea, l'idealismo se ne può contentare, e riconoscere nel cristianesimo una bella forma di nobile filosofia. Si tenga fermo tuttavia che tutto è contenuto nell'idea.

E possiam forse ammettere che Iddio esista altrimenti, e sia una realtà imposta al pensiero? Non è possibile, senza rinunciare ancora al principio fondamentale dell'idealismo, andando incontro agli argomenti che mostrano assurdo un oggetto non pensato; e occorre anche un'altra ragione di negare il Dio personale dei cristiani: perchè, se egli esistesse, già sarebbe giunto il pensiero all'ultimo termine del suo divenire: e sarebbe dunque vano il moto perpetuo dei nostri pensieri, per i quali nulla si acquisterebbe che già non fosse, e perirebbe quell'unità che abbiamo affermata; e quel Dio sarebbe anche assurdo, come cosa morta e immota, qual supremo pensiero, in cui già fosse tutta la perfezione possibile, nè più si movesse con attività continuata a pensare in altro modo, a ottenere altra verità.

Scetticismo e solipsismo.

Per noi, l'esporre cotali ragionamenti e metterne in chiara luce l'assurdità, è la stessa cosa. È più difficile confutarli in maniera da stringere l'avversario a confessare che ha torto. Come ottenere che lo confessi chi non ha paura di contraddirsi, dicendo che questo ripugna a noi realisti (chiamiamoci così), non agli idealisti? Per ragionare efficacemente, è necessario appoggiarsi ad un principio accettato da ambo le parti: ora noi nulla abbiam di comune.

Tuttavia anche i nuovi maestri rifuggono dall'esporre un sistema che neghi sè medesimo, e dal chiarirsi *scettici* e *solipsisti*. Ora nè pur gli scettici più sfrontati hanno mai posto in dubbio che essi dicessero e pensassero, o almeno si sforzassero di pensare, quel che dicevano e credean di pensare: bensì dubitavano che secondo il lor pensare le cose fossero. Non sono dunque scettici

al modo antico, ma sorpassano ogni possibile scetticismo, gl'idealisti, i quali negano ogni oggetto in sè costituito rispondente al pensiero, e con ciò distruggono radicalmente la prima nozione di quella che dicesi conoscenza. Poi, qual più intero solipsismo di quello che pone l'universo immaginato soltanto da chi crede di vederlo, e parimente immaginata, o creata dal pensiero stesso, la moltitudine degli altri uomini? Vale infatti anche per il genere umano l'argomento che l'oggetto non può precedere l'atto che lo crea, ma lo crea soltanto entro se stesso, sì che il pensato è immanente a quel che pare soggetto pensante. E vale l'argomento che per nessuna via si può giugnere a compor la forma una con la materia molteplice, sì da spiegare gli universali. E tutto insomma è ugualmente impossibile fuor del pensiero vero che pensa i molti! E il pensiero ha in sè il termine pensato, e finge o crea per se stesso: *sibi ipsi, ipsi soli:* solipsismo pieno, che invano il Gentile protesta di non volere.

Ma che? Anche quell'*ipse unus*, o quel singolare individuo, a che per ciascuno si riduce l'universo, è tutta illusione. Prima, perchè secondo gl'idealisti, non v'è materia se non pensata e svanisce la realtà del corpo che ci par di avere; non v'è sostanza spirituale da cui proceda il pensiero, perchè anch'essa sarebbe prima d'esser pensata, e cosa morta, e vincolo dell'atto che deve esser libero, e assurdo come ogni altra sostanza in sè costituita. Poi, perchè quell'*Io*, che ciascun di noi crede di essere, è vano e falso se si pensa in realtà distinto e vera persona; ma è veramente solo un *Io* universale, che in tutti parzialmente si manifesta.

Dunque, diciamo noi, se il *solipsismo* è tolto, solo è tolto per la distruzione di quel medesimo a che i più risoluti scettici riducevano l'universo: poichè ammettevano almeno il pensiero con il soggetto pensante: essi così, nella loro stessa via, son superati.

Assurdità dell' « Io » trascendente.

Ma chi non si dee ribellare ad una filosofia che distrugge la distinta personalità di tutti noi, della quale pure abbiamo sì evidente invincibile coscienza? È impossibile a ciascun di noi non

sentirsi distinto da tutti gli altri nell'essere, nell'operare, nell'intendere e nel volere, come nei diritti e nei doveri, che abbiamo gli uni verso gli altri, come ancora nella impenetrabilità della coscienza, che rimane segreta in ciascuno. È impossibile non sentirsi lo stesso personalmente, che fu fanciullo e poi giovane e poi maturo, con la responsabilità di tutte le passate azioni buone e cattive. Per distruggere questa coscienza non v'è filosofia che valga, ogni argomento è illusorio: poichè nessuna prova mai avrà tale certezza ed evidenza da vincer quella. E il Gentile e gli altri che prove danno? Quella che l'oggetto, come relativo, non può precedere l'atto del quale è oggetto! Sì, come il padre, relativo, non è più vecchio di suo figlio. O quella che siam certi solo dell'atto di che abbiam coscienza! Sì, perchè quando leggo un libro so di leggere, ma non so di leggere libro alcuno. Non danno altre prove.

E come mai, senza argomento alcuno, si osa affermare un Io trascendente, ch'è uno dappertutto, che si manifesta in ciascun Io personale, detto empirico, ch'è un atto unico senza principio e senza fine, realizzato, quanto è reale il puro atto di pensare, in tutti quelli che paiono atti personali e distinti di coloro che son detti uomini su questa terra? È questo un paradosso apertamente contrario alla comune evidenza!

Nella quarta conferenza del suo volume *I problemi della Scolastica* il Gentile sembra far plauso all'Aquinate, che confuta la unità dell'intelletto insegnata da Averroe. Gli fa un plauso relativo, come un maestro dà lode a un discepolo, valente per la sua età; s. Tommaso aveva due pregiudizi, quello che l'intelletto conosce la realtà già in sè costituita, e quello che ciascun uomo è lui, altro dagli altri! Bisogna compatirlo, perchè da quelle due opinioni era impastoiato. Ma, acconciandosi al ragionare di s. Tommaso, il Gentile dice efficace l'argomento dell'Angelico contro il grande Commentatore, mentre osserva che se da un solo intelletto agente fossero illustrati i diversi fantasmi degli uomini diversi, questi sarebbero veduti dall'unico intelligente, non sarebbero intelligenti.

Bene, noi consentiamo assolutamente a questo ed agli altri argomenti che s. Tommaso oppone ad Averroe. Ma diciamo che

meno evidente è l'assurdità del congiungersi un solo intelletto a diversi fantasmi, con l'illusione in ciascun di questi d'essere in qualche maniera conoscitivo, di quel che sia l'unicità d'un atto, che è senso, ch'è immagine, ch'è intelletto, in tutti i mortali di tutti i tempi, e che senza esterna cagione pensa nei singoli, così diversamente, così contrariamente, dimenticando, ricordando. Senza esterna cagione, certo, poichè dicono che materia non esiste e che il senso non è che un particolare intelletto, e che nulla è, se non per il pensiero.

Perchè dunque cotesto Io trascendente si mostra così particolareggiato e distinto? Perchè varia così stranamente? E perchè finge a se stesso tanti misteri, mentre ci pare che tutto in verità sia occulto nel fondo delle cose? Perchè cerca così penosamente? E perchè non è giunto più oltre, se opera eternamente? O perchè, se è primo e assoluto pensiero, appare così limitato? Poi ancora, perchè assume l'aspetto di tante moltiplicità, se veramente è uno? È questa perfezione o imperfezione? A noi sembra imperfezione grande, per le contraddizioni, per gl'inutili ritorni, per gli errori, per essere infine la moltiplicità alcunchè di potenziale e d'indeterminato, contrario alla pura attualità, che pure attribuiscono al pensiero. E questa medesima moltiplicità, anch'essa un'autoctisi, è posta dal pensiero: certo per intima necessità e fatalmente: onde mai cotesta necessità dei molti, se il pensiero è atto puro, necessariamente semplice e unico? E questa moltitudine è questa che è, senza poter essere altra, nè più nè meno? Pare sì contingente la vita degli uomini, e parrebbe più contingente ancora il crearli con il pensiero più o meno numerosi! Perchè son tanti quanti sono, o paiono essere? Finalmente, perchè l'Io trascendente, identico infine con ciascun Io empirico, e con ciascun di noi, non ha coscienza della sua unità? Come sorge invece in ciascun di noi la ineluttabile convinzione della propria distinta personalità? E come un atto eterno, semplice, uno, si manifesta soltanto in alcunchè di passeggero, di composto, di molteplice?

Che il Gentile, sforzando l'ingegno possa trovare qualche risposta *idealistica* alle fatte domande e darci qualche *perchè*, noi lo crediam volentieri. Ma che arrivi a dire qualche cosa di conforme ai primi convincimenti, non di Platone o di Aristotele, si

del genere umano, o che giunga a sbrigarsi dalla contraddizione, la quale per tutti ripugna al pensiero non altrimenti che all'essere, non lo crediamo.

Andiamo innanzi. Cotesto *Io trascendente* è detto spirito e atto puro in tutt'altro senso da quello che gli antichi, e particolarmente s. Tommaso, avrebbero inteso. Per essi è spirito un sussistente semplice, volendo con queste due note escludere ciò che esiste soltanto come forma d'un altro principio potenziale, o disposizione d'un soggetto, e ciò che nella sua prima costituzione importa composizione. E il sussistere importa esistere per sè, ossia per una propria esistenza, ciò che per sè compete alla sostanza completa, non ai principî dell'ente, non alle forme accidentali. E *atto* importa principio formale e determinante, non potenza soggettiva indeterminata: certo fra gli atti è notissimo e nella sua maniera è ultimo, ma non è unico atto, l'operazione. Sarà dunque atto puro ogni forma semplice per sè sussistente, non inchiudente materia, non ordinata a comporsi con altro principio per costituire ciò che sussiste. Sarà atto purissimo quello che sussiste secondo la più alta nozione dell'essere assoluto: poichè l'essere è sempre ultima attualità, anche del pensiero, che altrimenti è nullo, e nessuna forma e nessun atto si può pensare che sia fuori dell'essere.

Assurdità del pensiero in noi sussistente.

Gl'idealisti invece intendono per atto puro la semplicissima operazione, che fanno sussistente come tale, e non procedente da alcun operante, nè pur vogliono che secondo la sua ragion formale in guisa alcuna sia preceduta dalla ragion di essere, in quella maniera che almeno per i nostri concetti l'essere è prima dell'operare. Spirito per essi importa lo stesso pensare, non già un pensante. Come amore è amare, così pensiero è pensare: e lo spirito è pensiero, non altro.

Ma perchè mai, domandiamo, affine d'intendere o ancor di esprimere che lo stesso pensiero è in atto di pensiero, dobbiamo usare di quel verbo *è*, e senza esso anche il pensiero del tutto svanisce? Se dobbiamo attribuire l'essere al pensiero, è segno anche questo evidente che rispetto allo stesso pensiero l'essere è formale

ed è primo; e perchè non più ampio? Ma almeno secondo la sua ragion formale, certamente è primo, e non ha ragione di potenza ma di atto: e ogni cosa è in atto in quanto è, è in potenza in quanto non è. È impossibile adunque per la natura intellettiva, di cui anche chi la nega non può spogliarsi, e che non può non esercitare, è impossibile che il pensiero pensi, verificandosi in se stesso, senza avere per sè, o in un soggetto del quale sia atto, l'essere o il sussistere; è impossibile che l'idealista parli o pensi, senza salvar nel pensiero le proprie leggi dell'essere. Salvo che si voglia dire essere lo stesso il *sì* e il *no*, l'ente e il non-ente: chè allora lo lasciamo andare, mormorando con Aristotele: ὅμοιος τῷ φυτῷ.

Anche il pensiero, per conseguenza, o avrà l'essere in sè come sussistente, o l'avrà in altro, come atto d'un soggetto. Nella seconda ipotesi l'idealismo è distrutto. Nella prima, è da chiedere se i diversi pensieri, ossia quelli che paiono sì distinti e contrari, sono atti moltiplicati, come sembra evidente, o se dobbiamo farci la violenza di crederli identificati ad un atto unico. Se sono molti, e non procedono da alcun soggetto che per essi sia pensante, come vengono all'essere e come periscono? Vengono all'esistenza da sè? O qual virtù li crea traendoli, non da un soggetto, ma dal nulla? Se in verità esiste un atto unico, onde mai la necessità di moltiplicarsi nell'apparenza, onde mai la persuasione in noi d'esser molti, onde mai la contrarietà e di quelli che paiono pensieri simultanei e di quelli che paiono successivi?

Il divenire.

Risponderanno, per la necessità del *divenire*. Con questo gl'idealisti voglion pure assumersi le difficoltà e le contraddizioni dell'antico panteismo che pone prima la potenza e da essa vuol trarre, per sua intima forza, l'atto e la perfezione. Pongono così che nel meno sia l'adeguata ragione del più, e si ribellano invano alla divina sentenza dello Stagirita, che assolutamente disse e nel pensiero e nell'essere, per causalità formale ed efficiente, doversi dare all'atto il primato. Gl'idealisti vi aggiungono tre assurdità. La prima, che il pensiero sia conoscenza, nè abbia in alcun ente

l'oggetto da conoscere. La seconda, che il pensiero divenga e si muti, pure essendo uno e necessario. Se è da sè, da sè deve avere l'ultima determinazione, non in potenza ad altro. La terza, che divenga sempre, senza mai sorgere a perfezione migliore; poichè nessuna ragione ci muove a credere d'essere noi intellettualmente superiori a Platone e ad Aristotele, ad Omero e a Dante, a sant'Agostino e a s. Tommaso.

Il pensiero s'aggira nelle opinioni e nelle contraddizioni filosofiche di tutti i tempi! Esce, è vero, dalla volgare schiera il cristianesimo; ma questo vien di fuori, e dai nuovi scienziati vien rigettato. Lo rigetta davvero il Gentile con le falsissime interpretazioni che ne dà, quando per esempio gli attribuisce di voler solo l'amore, come se non ponesse a fondamento la verità intellettuale e di fede, per la quale i Martiri han dato il sangue! Ma quantunque qui abbiamo *la verità che tanto ci sublima*, e ci sieno date alcune notizie altissime e certissime, non è mutato peraltro il modo proprio dell'umano intelletto, e l'elevazione è più occulta che manifesta, più nell'aspettazione dell'eterno che nella possessione presente. Rimane dunque che in confronto al pensiero assoluto sia molto povero il pensiero uno e necessario degl'idealisti, ristretto a quello che appare nel mondo, e così incerto e così soggetto ad errori, e in ogni modo così limitato. Questo il *pensiero* assolutamente detto? Impossibile.

Gli evoluzionisti fingevano almeno un divenire che tenda al meglio, e facevano salire i viventi a forme più complesse e perfette e movevano la natura a crescente perfezione. Il divenire degli idealisti non sembra pretender questo. Vuol dire semplicemente che il pensiero è sempre in attività di rinnovarsi, chè altrimenti sarebbe morto e non vivo, non sarebbe più atto, non sarebbe pensiero. A che assolutamente non possiamo consentire; prima osservando che miserabile rinnovazione è quella con la quale perpetuamente si resta nelle imperfezioni sopra accennate; poi, che bene può un atto perfetto rimaner fermo nella piena possessione del suo oggetto, e che assai rozzamente si applica all'attività spirituale quello che appare nel moto corporeo, ov'è necessaria la mutazione; che assurdo è quel divenire, per il quale, o si muta l'atto, e deve essere novamente prodotto, o non si muta e il divenire è negato.

Il *divenire* soprattutto suppone essenzialmente un principio potenziale, altro dall'atto o dalla perfezione che va acquistando. E quelli che per escludere Iddio hanno voluto far prima e da sè esistente la natura, si sono sforzati di concepire (per concepire l'assurdo, che è contrario all'essere e all'intendere, ci vuol sempre sforzo e violenza), si sono sforzati di concepire uno spontaneo e necessario svolgimento della potenzialità materiale per sè tendente e per sè mossa verso le forme migliori. E contro di essi ancora sublimemente ha detto Aristotele: ciò che è mosso da altro è mosso. E insomma è evidente che il divenire dice mutazione dalla potenza all'atto: diviene ciò che non è e si termina all'essere: lo dice pure il Gentile, e nella piccola confusione che in ciò vuole vedere, procura e spera di dar ragione ad Hegel, che dubita del supremo assioma. Ma, se è così, come può parlare di un *divenire* per lo *spirito atto puro*? Secondo la verità nè pur *divengono* i nostri pensieri; ma quando dall'atto imperfetto veniamo a uno migliore, lo stesso pensante si muta e diviene, emettendo e acquistando un miglior atto. Se l'atto per sè sussiste (e sussiste senza dubbio, ossia per sè medesimo esiste, non come disposizione o attività d'un soggetto, se soggetto pensante non è ammesso), quella mutazione è impensabile.

Ma dovrebbe anche cotesto pensiero che dicesi atto puro esistere da sè, indipendentemente da ogni cagione, o per sua natura aver la determinazione ad essere, e ad essere pensiero. Con questo tutte le idee più sublimi di Platone e di Aristotele intorno all'assoluta perfezione di ciò che è primo e impartecipato, tutte le ragioni fatte da innumerabili dottori per conchiudere l'infinità di Dio da ciò che Egli è per necessità della sua essenza, o dalla aseità, sono negate e disprezzate, senza nemmeno dar loro una risposta, senza curarsi di mostrarle vane e inefficaci e, crediamo noi, senza nessuno studio per conoscerle davvero e penetrarne la forza. Ma come fanno gl'idealisti a persuadersi che sia primo e necessario quel pensiero che si manifesta tra noi, così dubbioso e limitato, così soggetto a contraddizioni e ad errori? Perchè finalmente il loro Io trascendente non si esercita altrimenti che per il molteplice Io empirico, che è ciascun di noi, o quello di che noi abbiamo coscienza? Se quell'Io sublime è più perfetto, come vien mai

a porsi in atto nel nostro modo tanto meschino? E se non è in sè migliore, come può mai la ragione astratta dell'intelletto avverarsi soltanto in una maniera così miserabile? Non è vero dunque, come asserisce il Gentile, che l'antica filosofia deprimesse il pensiero! È la filosofia idealista che lo restringe assurdamente e lo limita vergognosamente.

Libertà.

Osa poi parlare della libertà del pensiero: parrebbe che da questa parte aprisse un adito a qualche moralità. Qualche moralità, diciamo, e non la vera che si deve intendere, e che non è possibile senza derivar la legge e la obbligazione da un Dio che è Signore e che dirige ad un fine la sua creatura. Ma per non farsi del tutto estraneo al genere umano (come logicamente l'idealista dovrebbe), anche il Gentile suppone che fra noi ci siano diritti e doveri, e che osservarli sia cosa onesta. Ora sembra che questo concetto, com'è volgarmente accettato, porti o supponga la possibilità di operare contrariamente, e però il libero arbitrio. Ma quale libertà può ammettersi, se il pensiero, che solo è e fa essere quello che è in lui stesso, è portato in un perpetuo ineluttabile divenire? Se gli si vuole attribuire qualche contingenza (leggasi il c. XI nella *Teoria dello Spirito*), questa dice soltanto che era possibile altro da quel che è: ma possibile, non perchè ci fosse una potenza produttrice di altro atto, sì perchè non v'è repugnanza nel pensare che il processo fosse diverso. E v'è anche libertà per ciò che nessuna esterna cagione influisce sul pensiero, soprattutto non v'è norma del pensare o alcuna realtà obiettiva, alla quale il pensiero debba conformarsi. Esso procede liberamente, indipendentemente, senza principio, senza regola, senza oggetto. Non s'intende perchè dunque il pensiero sia così impacciato e cerchi e s'affanni e non riesca. Ma cotesta libertà, omettendo le altre assurdità, non potrà essere in questo modo altra da quella di un sasso che cade non impedito: libertà da violenza o da coazione, non esenzione da intima necessità; sarà di fatto una cieca fatalità che, senza ragione alcuna, è quella che è, per il solo motivo che non è altrimenti. È questo errore più grave che quello di E. Kant. Il quale errava ponendo a norma

della libera volontà un *dovere* fondato soltanto sulla dignità dell'uomo: errava, confinando la stessa libertà nel mondo dei *numeni*, da noi pensati, senza sapere se abbiano lo stesso modo nella realtà obiettiva; ma ancora in quel numeno conservava la ragion formale della libertà, che è potenza attiva a operare diversamente. E questo vero concetto dal Gentile è distrutto.

Bene si accorda con questo che l'idealismo libera la coscienza o l'uomo da ogni timore per qualsiasi sanzione oltremondana, posta all'onestà o alla disonestà della vita presente. Che nasca o che muoia ciascun di noi, non è che vana apparenza, e dell'individuo, ch'era ombra e non cosa salda, nulla rimane. Ugualmente sussiste e continua in altre parvenze l'unico ed eterno Io trascendente. Quando nell'università patavina era entrata la follia dell'averroismo, quei filosofi, poco cristiani nelle idee e nei costumi, si confortavano dicendo, che, se s. Pietro era in cielo, essi pure ci andavano certamente, poichè l'intelletto, la parte dell'anima che *vien di fuori* e *non usa di organo* (parole dello Stagirita), era unico e identico per tutti gli uomini. Come facessero a fantasticar così, non c'è bisogno d'intenderlo, perchè l'assurdo non è intelligibile. Ma coloro potevano con la stessa logica dire che, se Giuda è all'inferno, essi pure ci andavano. Ma l'Io trascendente non ha inferno nè paradiso, ma si contenta di restar quaggiù. In verità trascende poco.

Religione.

Così facilmente come si esclude per i singoli la vita eterna, è negata ogni realtà religiosa. Religione può intendersi soltanto come un misticismo affettuoso che sogna un Dio infinito, annientando se stessi dinanzi a Lui, come fa il cristianesimo. Con la nuova filosofia si confonde l'ammirazione data all'infinita grandezza, alla quale non ha proporzione tutto l'universo, con un giudicare che assolutamente la creatura sia nulla, mentre al contrario per via di quella totale giustissima sommissione la creatura sale alla massima partecipazione dell'infinito Bene, intelletto, amore, felicità. Il Gentile scrive che la religione non può avere una storia. Come esaltazione mistica, non sente che il presente, senz'altro sapere.

« La coscienza religiosa non ammette molteplicità, nè ammette teofanie preparatrici, nè incremento e progresso, come sviluppo di domani, che non sia commentario meramente analitico » [1]. E i fatti che noi abbiamo scritti nei secoli antichi, tradotti in greco nel terzo secolo a. C.? Dovrebbe concludersi che cotesto deve essere un sogno di tutti insieme.

E Dio?

Del resto, come parlar di religione, o pretendere ch'essa possa avere fuor dell'idea qualche realtà, se non in altro modo che per il pensiero nostro Dio può esistere? Per gl'idealisti anche la questione se c'è un Dio è trattata come se non avesse maggiore importanza che una sottigliezza dialettica, e a mettersi in pace il cuore pensando che non c'è, e a persuadere altrui che si può fare a meno di crederlo e di temerlo basta un sofisma qualunque. Per esempio, Parmenide ha detto che tutte le cose son una, come una è la nozione dell'ente; dunque non c'è un Dio distinto dalle finite cose che ci stanno intorno. Ovvero, la ragione dei contrari è la stessa, e non si può pensare l'uno senza pensare l'altro: dunque Iddio in se stesso racchiude il suo contrario, Satana. Questo per ossequio a Hegel che unisce i diversi, e, per superarlo, dobbiamo unire gli opposti. E B. Croce osa scrivere così [2], senza avvertire, prima, che altro è pensare i contrari sotto la ragione formale di contrari, e allora certo si pensano insieme, altro è pensarne assolutamente o l'uno o l'altro, e allora ciascuno si può pensar da sè, come posso pensare il bianco senza pensare il nero; poi, che qualunque contrario può esistere senza che l'altro sia reale, come la luce senza le tenebre; in terzo luogo che un infinito esclude certo da sè il contrario, come infinita scienza esclude l'ignoranza; in quarto luogo, che all'infinito Iddio non v'è contrario proporzionato, e in questo erravano i Manichei; in quinto luogo, che Satana è un atomo e un nulla comparato a Dio, ed è più ridicolo l'opporlo che opporre l'ombra d'un piccolissimo sassolino a tutti

[1] *Teoria dello Spirito*, p. 231.
[2] B. Croce, *Logica*, Bari, 1917, p. 67.

gli spazi supposti lucenti più del Sole. Molte cose potevano e dovevano pensarsi prima di scrivere una frase così ingiuriosa a Dio.

Altri ha detto che Dio non può ammettersi, perchè, se ci fosse, riuscirebbe vano il divenire del pensiero universale, che avrebbe raggiunto l'ultima perfezione; e a che varrebbe omai quella vita che in noi continua, quell'affannoso cercare e progredire, in che ci agitiamo [1]? L'idea di Dio è bella, purchè non si supponga una realtà perfetta che rende inutile il nostro sforzo di rifare quello che già è fatto; ma è bella, se si prenda come una mèta a cui tutto aspira, senza raggiungerla mai: quando fosse raggiunta, sarebbero finiti il moto e la vita!

Così l'Alliotta. Ma pare impossibile che non importi nulla di poter partecipare la perfezione e la felicità, accettando il bene che può derivarsi da quell'Uno che è perfezione e felicità; nè si procuri di nè pure proporsi come obbiezione la dottrina di Aristotele, che non può venire il principio delle cose e del moto dall'imperfetto, cha mai da sè non andrebbe oltre, sì dal perfetto in cui è già tutto il bene e che può essere ad altro esempio e causa e fine della tendenza a possederlo. Con questo splendido pensiero, fulgido di tutta la luce del sole greco, tutto è chiaro; con gl'incomposti fantasmi venuti dal Kant e dallo Hegel, tutto è oscuro di una invincibile oscurità.

E il Gentile? Egli nei *Problemi della Scolastica* si prova a mostrar nulli gli argomenti dell'Aquinate per l'esistenza di Dio. Può valere l'argomento del moto? « Un sistema meccanico assoluto è certamente assurdo. Ma tra un sistema meccanico e un principio esterno ad esso, non si vede come si possa concepire altro rapporto che il meccanico: onde il sistema si potrebbe tutt'al più estendere, non sorpassare. In realtà il motore immobile, guardato nel concetto della funzione ch'egli adempie nell'aristotelismo, non è altro che lo stesso movimento puro, distaccato da tutte le sue forme empiriche e concepito in sè » (p. 141). Per il fermo idealista, il nostro mondo non sarebbe altro che un sistema meccanico; ma un sistema meccanico non può essere assoluto, o stare, o muoversi da sè; nemmeno può ricevere il moto da un motore d'altra ragione;

[1] ALLIOTTA. *La guerra eterna*, Napoli, Perrella, p. 211 e seg.

dunque non c'è il mondo. Di più quel motore sarebbe una pura astrazione, come la cavallinità dei platonici: dunque non c'è Iddio. Ma che non possa esserci un motore d'altra ragione, o che quel motore sarebbe una ridicola astrazione, non viene dimostrato. Il Gentile va innanzi dicendo che il movimento pensato all'antica è la stessa vita della natura: perciò non altro da questa è il Motore che si voleva conchiudere. « Per porre in sè questo Dio, bisogna veramente annullare la natura » (p. 142). Vengono così distrutti gli argomenti di Aristotele e s. Tommaso, almeno come son capiti dal Gentile.

La seconda e la terza via, secondo che a lui pare, non valgono meglio della prima. La quarta si riduce alla quinta; perchè quella forma perfetta che si vuole asserire non è altro che il fine al quale tendono le forme inferiori. « Questa prova, non meno delle precedenti, ci riporta a un Dio, che, per esser Lui, rende impossibile il mondo... Infatti, se il fine, il valore, è quella limitata perfezione, che è propria delle cose imperfette, queste tendono a un tal fine, e l'altro, tutto in sè perfetto, è vano e illusorio. Se questo invece è il vero fine, il primo non è fine... » (p. 147). Chi conosce s. Tommaso, sente quanto ogni inciso sia qui fallace: spiegarlo, qui sarebbe lungo.

« La quinta via non è che l'esplicazione della teleologia della quarta » (p. 147). Ma « in questo supremo sforzo fatto da Tommaso per seguire l'ammonimento di Paolo da lui ricordato: *Invisibilia Dei etc.*, si aggroppano le difficoltà della sua filosofia; e non pure si scava l'abisso tra Dio e il mondo, ma si rovescia altresì e il concetto dell'uno e quello dell'altro » (p. 149)! Infatti, dice il Gentile, Dio è qui al mondo, ciò che è l'arciere alla saetta. Ma la saetta già preesiste all'atto dell'arciere. Dunque il mondo preesiste a Dio! D'altra parte, l'arciere sta da sè. Dunque Dio non ha relazione con il mondo e non ha nessuna ragione di creare il mondo, che nulla gli porterebbe (p. 150). – Qui uno che sappia che cosa importi il quinto argomento non intende come si potesse andare a idee così disparate, le quali e son lungi le mille miglia dal toccar le prove dell'Angelico e mostrano che non si son capite.

Distrutta così la dottrina antica, il Gentile può conchiudere la sua opera più metafisica, che ha per titolo: *Lo spirito come*

atto puro, scrivendo: « L'idealismo ha ritrovato Dio e ad esso volgesi; ma non ha bisogno di rifiutare nessuna delle cose finite; che anzi riperderebbe Iddio senza di esse. Soltanto le traduce dal linguaggio dell'empirismo in quello della filosofia, per cui la cosa finita è sempre la realtà stessa di Dio. E sublima così davvero il mondo in una teogonia eterna, che si adempie nell'intimo del nostro essere ».

In verità egli perde e le finite cose e soprattutto Iddio: quelle, perchè nega loro ogni realtà fuor del piccolo pensiero di che noi abbiamo coscienza; questo, perchè non lo vuole distinguere da qualunque sia l'ombra delle cose, troppo evidentemente affermate dalla comune conoscenza. E qualunque sia la realtà che contro voglia attribuisce a noi stessi, destinati a svanir tutti quanti ad uno ad uno, crede di essersi persuaso che Dio non è altro da cotesta ombra che par vera, con che, poniamo pure che sia vera e salda, Iddio rimane negato e distrutto. E non è sublime una eterna teogonia, che è sempre in divenire e mai non ha generato, aggiungendo l'assurdissima idea che possa dirsi generata la Divinità.

Invece d'essa, l'idealista è contento di quell'Io che dice trascendente: che è infinito, e si manifesta nei finiti nostri pensieri; che è puro spirito, e si rivela misto a tanta materia; che è unico, e non può fare a meno di moltiplicarsi senza fine; che è intelletto primo, e ammette tanta ignoranza e tante contraddizioni; che è necessario, e nelle sue manifestazioni si mostra tanto contingente ed incerto; che ha in ciascun di noi una coscienza così diversa da quella che come spirito universale dovrebbe avere; che è puro conoscere, e non conosce nulla; che diviene sempre e non è mai migliore; che è noi stessi senza che noi lo sappiamo; che è uno in tutti, e nessuno sa quello che è negli altri; e l'idealista pretende che noi si accetti cotesto imbroglio, pieno d'oscurità e d'assurdità, senza occuparsi di sciogliere nessuna obbiezione, senza nemmen tentare di darne alcuna prova, nè dichiarazione che renda la cosa meno impossibile a pensare. Se pur non si dà come argomento quell'unico, che non si può risolvere la questione degli universali, e che non si riesce a far incontrare la materia con la forma, nè ad individuare il composto! Poniamo pure che fosse

difficile: sarebbe ancora cosa ridicola per togliere una difficoltà, porre infinite assurdità. Ma davvero non si mostra impossibile la questione degli universali, male intendendo l'*ante rem, in re, post rem* di s. Tommaso e confutando quello ch'egli non ha detto nè pensato. Per il difficilissimo *Io trascendente*, non v'è argomento alcuno.

Obbiezioni.

Dalle opere del Gentile, ove certo si può ammirare molta sottigliezza d'ingegno per ridurre ogni cosa al punto fondamentale della sua dottrina, si può raccogliere piuttosto qualche tentativo di prova riguardo a cotesto punto fondamentale: che *esse est percipi*, e ripugna una realtà obiettiva distinta dal pensiero. Si riduce peraltro alla stessa maniera di ragionare accennata or ora. Diceva: La questione degli universali è difficile; dunque non c'è moltitudine reale, ma solo è pensata e fatta dall'intelletto. Similmente: È difficile spiegare come dalle cose vengano le idee all'intelletto: ovvero come l'intelletto nel pensar le cose si accordi con esse. Dunque non ci son cose e non c'è oggetto conosciuto; il pensiero è puro, e altro non esiste.

Di nuovo protestiamo che non è forma legittima di ragionamento. Appena varrebbe, se fossimo certissimi che il nostro intelletto sa tutto lo scibile... Ma allora nè pure apparirebbero quelle difficoltà. L'intelletto assoluto e infinito è adeguato all'essere, e ha chiare dinanzi a sè tutte le essenze e le proprietà delle cose. Ciò che ad esso è oscuro non è, lo ammettiamo. Ma non è assoluto e infinito, ossia non esaurisce tutta la ragion d'intelletto, l'intelletto umano; di che pur ci è segno il diverso grado a che arrivano i singoli, e il restarci impenetrabili tante verità, che non possiam negare da altri poter essere conosciute. Dunque il restare qualche questione intricata non prova assolutamente nulla quanto al non essere delle cose, ove la questione si presenta.

Egualmente son da rigettar come nulle le asserzioni, che noi abbiamo certezza piena del nostro atto e di null'altro; che però l'oggetto, come preesistente all'atto, è inconoscibile, e che dovendo i relativi essere insieme o anche identici, ripugna che prima del-

l'atto l'oggetto sia, o che sia fuori del medesimo. — Non già appellando a principî scolastici (se non in quanto essi sono i dettami stessi della ragione e della natura), sì appellando a quel senso comune che nessuna filosofia dee ripudiare, vogliam rispondere: e nessuno pretenda che sia valevole solo una risposta presa dai principî idealistici, quasichè dobbiamo supporli veri, o non valga se non una risposta *ad hominem*. Fra quei principî del resto abbiamo già messe in luce non poche contraddizioni, che poco valgono per chi nemmeno accetta il principio che il *sì* e il *no* non istanno insieme, ma che valgono per il genere umano, fuori del quale i nuovi maestri non vogliono mettersi. Diciamo adunque non esser vero, prima, che siam certi soltanto del nostro pensiero in quanto dall'oggetto esterno si distingue; poi, che nè pure è cotesta la prima nozione o la prima certezza che abbiamo. Perchè il pensiero non è un'immagine che prima possa guardarsi in se stessa e poi riferirsi all'oggetto rappresentato. Un ritratto è una figura designata sulla tela o sulla carta o su altro; è relazione accidentale ed aggiunta quella per la quale chiamasi *ritratto* e rappresenta una persona. Invece la percezione o intellettuale, o ancor sensitiva, essenzialmente e per la sua prima intrinseca ragione si riferisce al conosciuto, e attinge il suo oggetto, e in questo portarsi all'oggetto è tutto il suo essere. Immediatamente adunque e con la prima tendenza rappresenta la cosa e ad essa si termina. Nè può essere oggetto della coscienza, per la quale conosciamo i nostri atti (è lo stesso intelletto che sè in sè rigira), senza esser noto alla medesima come rappresentazione dell'oggetto e come atto che inchiude in sè l'oggetto qual termine rappresentato. Altrimenti sarebbe percepito prima di essere, o quale non è, e l'uno e l'altro è impossibile. Così prima di saper di vedere, io vedo; prima di riflettere sulla percezione d'una verità, l'ho percepita. E riflettendo, so di veder quel che vedo, di intendere quello che intendo, non meno chiaramente, e forse più, ch'io non conosca la visione e l'intendimento come atti miei. Non è vero per noi uomini (per gli angeli io non so), che prima sia pensato l'*Io*, e dopo sia da noi costituito il *non-Io*. E formalmente questa opposizione potrà essere oggetto di matura riflessione; materialmente, prima percepisco l'altro da me. Qui implicitamente

già è quella distinzione; esplicitamente sarà conosciuta e chiara, quando studierò la proporzione del mio atto conoscitivo all'oggetto conosciuto. Tardi, assai tardi, sapremo che l'atto sia una modificazione del soggetto conoscente, che sia una operazione mutabile, che sia immateriale e il resto. Subito è noto ed è chiarissimo, in quanto importa, e a suo modo contiene, l'oggetto conosciuto: la persona vista, il teorema inteso, e cosi via.

Dicemmo poi altre volte che, se invece l'atto fosse in sè percepito, come per sè stante, o come attualità dell'operante, in eterno mai non ci sarebbe maniera di passar da esso all'oggetto. Vi mostro un'immagine, senza dirvi che è ritratto di Cesare. In eterno non ci arriverete.

Che se come dicono gl'idealisti fosse in qualche modo vero che l'oggetto è posto dal pensiero, e il *non-Io* è costituito per opposizione all'*Io*, che è tutto, onde mai sorgerebbe cosi strana necessità, cosi ineluttabile tendenza a percepir l'oggetto fuori di noi? Non hanno risposto mai.

— Ma, dice il Gentile, i relativi sono insieme: dunque l'oggetto non è prima dell'atto. Rispondo: Sì, come il padre non è prima del figlio. Va bene per la SS. Trinità. Ma nella nostra bassa sfera, è vero che non c'è formalmente il padre, è falso che non ci sia materialmente l'uomo. Dunque i relativi sono insieme nella formalità della relazione, è vero; nella materialità dei soggetti, è falso. Solo in quell'augustissimo mistero ove tutto è formalissimo, nulla è materiale, dovremmo parlare altrimenti. E cosi l'oggetto non può dirsi oggetto prima che sia termine dell'atto conoscitivo; ma bene preesiste nella realtà che lo costituisce in se stesso.

— Ma questa a noi non è nota! Distinguo: prima ch'io pensi, concedo, e il difetto è in me; quando già penso, nego: perchè vedo i segni dell'esistenza presupposta: perchè ricevo l'impressione dalla cosa, che dunque già doveva essere; perchè sono conscio a me stesso di non produrla io, nè pensando nè altrimenti. Altro conosco e so, quando trattasi d'un ente di ragione, o d'una chimera da me inventata, o d'un sogno, o d'un oggetto d'arte. E ammettiamo sì che l'effetto proprio dell'arte è all'artefice perfettamente conosciuto, e che, per i difetti dell'esecuzione, forse è

migliore nell'idea dalla quale dipende e riceve la forma artistica che non sia nella materia, o per debolezza della mano, *similmente operando all'artista — che ha l'abito dell'arte e man che trema*, ovvero *perchè a risponder la materia è sorda.* Ma cotesta forma artificiale consiste in qualche ordine d'opportuna disposizione che l'uomo può mettere nelle cose, affinchè le forze di natura, agendo a lor modo, ottengano l'effetto voluto. Non entra davvero nell'intima costituzione della natura stessa. Questa dipende soltanto dalla mente e dalla virtù divina. E noi dobbiam contentarci di conoscere la natura, ricevendone le impressioni, o avendo pur coscienza dei nostri atti, e deducendone, quanto in tali atti e impressioni si contiene, la ragione intrinseca delle sostanze, che ne sono principio. Contentiamocene per amore, che già anche per forza non ci è possibile di più.

— Ma così l'intelletto è schiavo d'un logo prestabilito, così è impedito dal suo lavoro e resta inerte, così è privato dal puro conoscere, che dev'essere autogeno e indipendente. — Potremmo citar molti luoghi, ove il Gentile esce in simili lamenti. Ma son del tutto vanissimi: perchè parlando con gli uomini, bisogna portar le parole per la cosa significata: ora la cosa significata dalla parola *conoscere* è per tutti il rappresentare intenzionalmente un oggetto proposto alla facoltà capace di cotal atto, non è il fingere e il sognar liberamente qualsiasi cosa; e però, ad esempio, nel sistema tolemaico, il moto dei corpi celesti era finto, non conosciuto. Vanissimo è dunque il vanto attribuito all'intelletto del puro ed autogeno e libero conoscere, in tal guisa che da nessun oggetto sia regolato e di nulla sia rappresentazione: cotesto è un conoscere così puro che svanisce affatto, e del conoscere non ha più nulla. Lo stesso intelletto divino, riguardo al suo primario oggetto, dee dirsi determinato: è intellezione adeguata dell'Essenza infinita o dell'Essere assoluto, che nei nostri concetti precede l'atto intellettivo, benchè con esso sia realmente identico, in quel modo che la nozione dell'essere, più semplice e prima, precede quella del pensiero. È tuttavia creatore di tutti gli altri intelligibili, i quali anche nell'essere intelligibile dipendono dalla divina Essenza e dal divino Intelletto. Di più quel pensiero, unito al voler di Dio, perchè, di nuovo, identico con il

volere e con l'Essere primo, che può sopra ogni ente, è cagione degli oggetti secondari, che fa esistere come gli piace. Quanto poi al lavoro intellettuale, diciamo che qui sta la difficoltà e la fatica dell'umano intelletto, nel cercar come sieno le cose nell'universo, non già nel fingerle a suo modo. Perciò gli studî di tutti gli storici e dei fisici, e anche (dovrebbe essere) dei filosofi. Sì, conviene stancarsi cercando la verità, per arrivare a saper qualche cosa; e riguarderemo in confronto come un divertimento l'inventare un romanzo, sia pur ricco e bello come l'Orlando di Messer Ludovico Ariosto. Non è dubbio poi che la verità da cercare vincerà sempre la possa della mente umana: già ci vince d'assai nella cerchia delle nature corporee, e sappiamo che il vero come l'essere si stende all'infinito, sì che ognuno può volar quanto ha forza, e dee vedere che occupa un punto degli spazî interminati.

— Ma come, se l'oggetto non dipende dall'intelletto, può l'intelletto ricevere in sè la ragion formale delle cose, che si suppongono esistere?

Questa sì, è questione profonda proposta dal Gentile, e merita che vi si risponda con attenzione. Osserviamo tuttavia che quando pure rimanesse oscura e insoluta, dovremmo solo conchiudere la debolezza nostra, non l'immane stranezza che l'universo non esiste, se non come da noi pensato e finito. Nessuna sottigliezza deve oscurare una verità così evidente e prima; nessun argomento può esser così valido da distruggere il mondo.

Alcuni fra i più recenti rispondono che la ragione del convenire dell'intelletto con le cose è il *sintesismo*. Chiamano sintesismo il vincolo che unisce le parti dell'universo, sì che una esige l'altra. Dicono non esserci natura alcuna generica o specifica, che su tutte le altre non influisca e da tutte non dipenda: sì che, se una sola venisse meno, tutte ne soffrirebbero o sarebbero mutate. Parmenide andò troppo oltre, volendo che tutte le cose fossero una sola; ma v'è nel suo pensiero *un'anima di verità*, in quanto tutte le parti sono ordinate e collegate a vicenda, sì che ciascuna chiama tutte e di tutte ha bisogno, per essere quella che è. Orbene un vincolo di tal ragione lega alle cose l'intelletto, e questo per intima necessità procede come procede la natura; o almeno, come son le

ragioni essenziali delle cose nell'ordine dell'essere, così sono le specie e le idee nell'ordine dell'intendere. E con somigliante dottrina, alcuni recenti dicevano che l'idealismo si può senza danno accettare, in quanto è lo stesso veder le cose in se stesse o vederle nella loro rappresentazione intellettiva. I due ordini son paralleli e somiglianti: l'idea dell'uomo risponde per necessaria proporzione all'uomo, e la profonda ragione è posta nel necessario sintesismo dell'universo. Anzi pare che non possiamo studiar le cose se non nelle loro idee: perchè altrimenti non ci son note.

Ma tale risposta non ci soddisfa; anzi ci appare in parte falsa, e nella parte che contiene di verità non ci dà la ragion formale o la causa del rispondere il pensiero alla natura. È falsa, in quanto per sintesismo intenda qualche cosa di più che l'accidentale unità di ordine posto nell'universo, come se ciascuna sostanza fosse intrinsecamente mutata per il mancar delle altre. E l'ordine, ch'è ultimo relativo accidente, nè costituisce nè tocca l'intima ragione delle sostanze. E l'azione mutua, prima appartiene anch'essa a una relazione estrinseca; poi non è sempre sì profonda o necessaria che tocchi le essenze, e le faccia reali o le distrugga, o notevolmente influisca sulle loro disposizioni. Se vivessero ancora mastodonti e mammuthi, staremmo attenti, come ora stiamo con gli elefanti, senza mutarci di più. È vero che qualche proporzione fra l'essere e l'intelletto devesi ammettere: di fatto l'essere è intelligibile e ambedue le ragioni sono unite e identiche in Dio. Ma questo dichiara a priori la possibilità di rappresentar le cose intellettualmente: non dice come di fatto l'intelletto arrivi ad aver le specie e i concetti delle cose. Certo sarebbe ridicolo appoggiarsi ad un'armonia prestabilita, ad una simpatia, per la quale i due ordini procedessero d'accordo.

Procederemo per ordine così. Dobbiamo accettare il fatto intuitivo e consapevole che oltre all'essere delle cose, c'è una rinnovazione delle medesime in un ordine intenzionale o conoscitivo. Qualche modo di conoscenza si avvera pure nel senso, che si riferisce all'attivo esterno dal quale ha ricevuto un'impressione. Più vera e piena la conoscenza è nell'intelletto, che da sè esclude le condizioni materiali. L'elevarsi d'una sostanza sopra la materia basta per doverle attribuire la facoltà d'intendere. L'esclusione della

potenzialità materiale, o l'attualità dello spirito, è condizione sufficiente per entrar nella sfera dell'intelletto, per avere la capacità di conoscere le ragioni dell'ente.

Posta una tale capacità, il primo Intelletto è conoscenza infinita di tutto, perchè, come identico all'Essere assoluto, ha in sè le ragioni proprie di ogni cosa possibile ed è cagione che sia tutto quel che è. Negl'intelletti angelici Iddio ha concreato le specie rappresentative delle creature poste nell'universo: e quelle specie comprendono tutte le determinazioni e l'esistenza stessa, sì che le cose, quando e come sono, vengono ad essere da quelle specie rappresentate. E l'Uomo? Non ripugnerebbe che Dio, se volesse, gl'infondesse le specie intelligibili. Ma non è questo proporzionato ad una intelligenza ch'è fatta per essere aiutata e mossa dai sensi, non da essi ritardata o impedita: sarebbe disordine della natura. Ci formiamo le specie per l'impressione venuta ai sensi di fuori. E chi bene attenda vedrà che intendiam la natura, non direttamente intuendo l'essenza, ma precisamente quanto è rivelato dalle immagini sensibili, e solo in ordine alle impressioni che riceviamo di fuori concepiamo le nature come tali che così o così si manifestano, e sono principî di tali effetti prodotti in noi stessi che sentiamo il mondo esteriore. Così dunque l'intelletto ha determinato a intendere quello che intende: Dio per Sè, come Causa prima: gli Angeli, come Dio ha loro infuso le specie rappresentative di ciò che ha posto nel creato; l'Uomo, per le impressioni che riceve o che sente in sè, per le quali soltanto si forma il concetto delle cose esistenti.

Ma dalle cose, non dalle idee, traggiamo le nozioni. Prima, perchè immediatamente le cose e non le idee ci sono note: l'atto diretto è prima del riflesso. Poi, perchè trattiamo delle cose che sono in natura, non dei pensieri umani. Terzo, perchè troppo facile è l'errore, e necessaria è l'inadeguatezza delle nostre idee in confronto alle cose.

Ci resta di dimostrare come non sia vero che per l'antica filosofia il pensiero non avesse importanza alcuna: ond'è che giustamente la moderna vuol dargliene qualcheduna, conchiudendo poi che fuori d'esso non c'è proprio nulla, e così..... distruggendola tutta quanta.

Sì, questa sia la prima nota, che l'idealismo viene a distruggere il pensiero. Lo distrugge, rendendolo assurdo, come operazione per sè sussistente senza soggetto operante; come atto uno e stranamente diviso; come atto puro e così limitato; come eterno e così mutabile, con le altre contraddizioni che abbiam notate. Lo distrugge, limitandolo al misero modo del pensiero umano, che vediam soggetto a tante agitazioni, a tanti errori. Lo distrugge, togliendo la propria nozione del pensiero, che è di conoscere qualche cosa e di rinnovare in sè l'universo esistente; mentre per l'idealismo nulla è di tutto questo. A farlo poi creatore, non aggiunge nulla che sia vero e reale, mentre a noi è manifesto che con il solo pensare non si fa immediatamente altro che il proprio atto di pensare; e questo, perchè nè pure il pensiero ha realtà, senza avere l'atto di essere, che assolutamente è l'atto ultimo e formalissimo di tutto ciò che è.

Ma se dovessimo esporre quale sia al contrario la grandezza e l'importanza del pensiero nell'antica dottrina, particolarmente in quella dell'Angelico, dovremmo scrivere un volume. Ci basti accennare i principali punti, ciascuno dei quali potrebbe essere argomento d'un lungo articolo.

Il pensiero è la più nobile operazione della più alta natura, che è la spirituale, ossia della sostanza che in sè sussiste indipendente dalla materia. La materia è principio potenziale di mutabilità e di divisione; ciò che esiste senza dipender da essa è pura forma ed entra nell'ordine intellettuale.

Lo spirito ha l'intelletto come sua prima proprietà, perchè, essendo nella sua natura forma e non materia, atto e non potenza, ha dalla sua stessa purità di potersi estendere alle altre nature, ricevendone in sè, senza perder la propria, la ragion formale rappresentata e intenzionalmente rinnovata. Così lo spirito si estende fuor di sè a tutto l'universo. E meglio è l'universo corporeo nella mia mente, ove è appreso nel suo ordine e nella sua bellezza, mentre in sè di nulla è conscio e ciascuna parte è mossa per proprio conto.

La rappresentazione intellettuale delle diverse nature non ha la stessa perfezione nei vari intelletti; ma più e più sale, come la perfezione entitativa, come la purezza spirituale e la virtù ope-

rativa conseguente. È infinita in Colui che è l'Essere assoluto, e questo purissimo Atto nella sua semplicità comprende pure l'ultima attualità dell'intendere, è lo stesso Atto intellettivo nella sua pienissima ragion formale di tal perfezione. Negli spiriti creati — e i possibili sono indefiniti, gli esistenti sono innumerabili — da altezze per noi non potute conoscere discende via via fino a quell'infima maniera che è d'un intelletto dipendente dai sensi e però naturalmente unito ad un organismo, e siam così nell'umana natura, che è l'orizzonte tra il mondo corporeo e il più vario e più immenso mondo spirituale. Come non v'è limite all'essere, così non v'è per l'intelletto.

Il pensiero è infinito in due modi: prima, per l'infinita perfezione che importa ove davvero è puro pensiero, per il quale adegua Se stesso Colui che è, e in Sè vede tutte le infinite possibili cose; poi perchè anche il minimo pensiero, qual è l'umano, può attingere infiniti oggetti, e salire sopra di sè, e in qualche modo arrivare all'infinito Iddio.

E infinita è nello spirito che pensa la capacità di soprannaturale elevazione. Può essere elevato a vedere Iddio, e qui si apre una nuova serie di modi e di gradi infinitamente diversi: su su, per infinita scala. Ma questo è oggetto di fede, e il filosofo non lo saprebbe.

Il pensiero è cosciente di sè, ed è ragione che l'intelligente abbia conoscenza del proprio fine e di ciò che gli conviene, e sia persona che non è volta principalmente al vantaggio altrui o al bene dell'universo, sì al bene di che esso è capace.

Il pensiero è necessaria radice di volontà e di libertà: quindi l'amore e il gaudio e la felicità. Quindi ancora la responsabilità, e i diritti e i doveri, e il chiudersi in ciascuno il giro della giustizia, sì che alla fine abbia bene chi fece bene, abbia male chi fece male, e l'essere ciascuno per sè oggetto della Provvidenza.

Il pensiero riceve in sè l'oggetto, del quale in sè rinnova la natura e l'essenza; si porta all'oggetto stesso volendo e amando. Per questo gli compete di essere ancora principio di azione e di moto fuori di sè. Così dirige e le operazioni immanenti del soggetto in cui è, e le opere d'arte che fuori di sè può eseguire. Non nel modo che l'idealismo ha finto, che le cose sieno soltanto nel

pensiero, con che tutto si distrugge e tutto è chimera, e quel pensiero è un sogno. Ma proporzionatamente alla virtù entitativa che è nel soggetto intelligente, il suo pensiero unito alla volontà, tendente alle cose, può essere in queste cagione di effetti reali. E quest'azione partita dall'intelletto o dall'idea, per opposizione all'azion naturale, è detta arte.

L'intelletto e la volontà dell'uomo possono immediatamente solo sul moto delle proprie membra umane. Per via di questo moto l'uomo produce fuor di sè tutto ciò che produce come artefice. Gli spiriti superiori possono sul moto locale dei corpi e tra loro quello che noi non intendiamo. L'intelletto primo, identico con l'Essere assoluto, può tutto su tutto ciò che può avere ragion di ente.

Ed è necessario che il primo Agente operi come Artefice, non per moto naturale. Perchè ripugna che il Primo sia finito. Se dunque operasse fuor di Sè per natura, farebbe tutto ciò che è possibile: indefinito, informe, caos. Il pensiero dunque, ma quello di Dio, è Causa prima di tutto ciò che è, o dell'universo. Il pensiero uno con l'Essere fa l'universo vero; non il pensiero umano che così poco sa e nulla fa!

E perchè il fine dee rispondere al principio, è necessario che il pensiero, o la verità che è tutta la perfezione del pensiero, sia fine dell'universo: *necesse est ut finis universi sit veritas*, ha scritto l'Angelico. Così è veramente, perchè l'universo è ordinato a manifestare la gloria di Dio: e questa è ottenuta in quanto le perfezioni infinite e l'infinita Essenza sono conosciute da chi n'è capace e principalmente da chi ha meritato di giugnervi. Ma in questa medesima manifestazione si ha la massima perfezione e la piena felicità delle creature che a tanto son giunte: son beate di conoscere la verità, l'unica infinita Verità, che è l'infinitissimo Iddio.

Così e per Lui e per noi, il fine è la verità, è supremo bene il Pensiero, a cui si accompagna l'Amore.

Non può quindi a ragione dirsi che secondo l'antica filosofia il pensiero non ha importanza.

GUIDO MATTIUSSI S. I.

" Salva illorum substantia „

Summarium. — Ecclesia in concilii Tridentini sessione 21 sibi adscribit potestatem circa dispensationem sacramentorum « salva illorum substantia ». Inde non raro deducitur: ergo Christus sacramentorum omnium materiam et formam in specie determinavit, et sententia aliquorum sacramentorum institutionem in genere affirmans cum hac ecclesiae doctrina conciliari nequit. *Quaeritur*, num revera haec fuerit mens concilii.

Proponitur: I. Quidnam theologi tempore concilii docuerint; unde elucet, utramque sententiam suos habuisse fautores inter theologos.

Et hoc quidem argumentum articuli praesentis.

II. Quae in concilio hac de re acta sint; unde concluditur, non posse ostendi, eam fuisse mentem concilii, ut verbis illis « salva illorum substantia » institutio aliquorum sacramentorum in genere excludatur; utraque sententia cum doctrina concilii conciliari potest; ergo institutio omnium sacramentorum in specie ex hac doctrina deduci nequit.

De his in articulo sequenti.

In der 21. Sitzung des Konzils von Trient wurde die Frage über die Kommunion unter beiden Gestalten entschieden. In diesem Zusammenhang spricht sich das Konzil allgemein über die Gewalt der Kirche in der Verwaltung der Sakramente aus. Es sagt darüber: « Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire iudicaret ». Die Worte nun « salva illorum substantia » dienen nicht selten als Beweis, zuweilen auch wohl als Hauptbeweis, dafür, dass Christus sämtliche Sakramente in specie eingesetzt habe; eine Einsetzung in genere für einige Sakramente anzunehmen, sei mit der Lehre des Konzils nicht, oder doch nur sehr schwer vereinbar. Die Firmung z. B. hätte Christus in specie eingesetzt, wenn er als äusseres Zeichen die Salbung mit Chrisma, oder Handauflegung und Salbung mit Chrisma

unter den entsprechenden Worten unabänderlich[1] bestimmt hätte. Oder bei der Priesterweihe etwa Ueberreichung der Instrumente mit den entsprechenden Worten. Dagegen bei der Annahme der Einsetzung in genere würde Christus nur bestimmt haben, die Mitteilung der Priesterwürde solle erfolgen durch ein äusseres Zeichen, das an sich geeignet sei, die Uebertragung der priesterlichen Gewalt und der dazu gegebenen Gnade zu versinnbilden, anzuzeigen. Dabei wäre die nähere Bestimmung, ob etwa Handauflegung, oder Ueberreichung der Instrumente oder Salbung, den Aposteln und der Kirche überlassen worden. Bei der Firmung in entsprechender Weise ein Zeichen, das geeignet ist, die Mitteilung des Heiligen Geistes zu bezeichnen, Handauflegung, Salbung usw.

Im Folgenden ist nicht beabsichtigt, zu untersuchen, welche dieser beiden Ansichten die richtige ist, sondern nur, ob aus den Worten des Konzils « salva illorum substantia » ein Beweis für die Einsetzung in specie sich erbringen lässt.

Der Gedanke eines solchen Beweises ist folgender: die Kirche kann nach den Worten des Konzils die Substanz der Sakramente nicht ändern; denn Christus hat die Substanz der Sakramente unabänderlich festgesetzt. Die Substanz der Sakramente aber ist Materie und Form; also Materie und Form sind von Christus unveränderlich eingesetzt. Unter dieser unveränderlichen Materie und Form sind aber jene konkreten Dinge zu verstehen, welche jetzt Materie und Form sind, also bei der Firmung Chrisma, Salbung mit Chrisma unter den entsprechenden Worten. Würde also bei der Firmung etwas wesentlich anderes als Chrisma gebraucht, so wäre die Materie des Sakramentes substantiell geändert, somit das Sakrament selbst substantiell geändert. Das aber kann die Kirche nicht; und der Grund kann eben nur sein: Christus hat den Gebrauch des Chrisma als Materie für die Firmung unabänderlich vorgeschrieben. Das Bedenken gegen diesen Beweis ist vor allem: Bin ich berechtigt, jede substantielle Aenderung der Sache, welche jetzt Materie des Sakramentes ist, zu identifizieren mit substan-

[1] Unabänderlich, d. h.: es darf z. B. an die Stelle des von Christus eingesetzten Chrisma nicht etwas treten, was von Chrisma substantiell verschieden ist.

tieller Veränderung der Materie, und so mit substantieller Veränderung des Sakramentes? Hören wir z. B. Kardinal de Lugo [1]. Nachdem er unter Berufung auf unseren Text « salva illorum substantia » gezeigt, dass die Substanz der Sakramente von Christus bestimmt ist, und der Gewalt der Kirche nicht untersteht, bringt er als Einwand dagegen die Spendung des Weihesakramentes, das früher nur durch Handauflegung und so auch jetzt noch bei den Griechen gespendet werde, während es bei den Lateinern erfolge durch Ueberreichung der Instrumente. Also habe die Kirche Materie und Form geändert. Er antwortet:

« Huic difficultati... responderi potest, materiam et formam huius sacramenti *eo modo quo a Christo fuit instituta*, non posse mutari; Christum tamen non determinasse in individuo materiam et formam *materialiter* sumptas; sed solum voluisse, quod conferretur Ordo per aliquod signum sensibile significativum potestatis quae traditur, et per verba hoc ipsum exprimentia. Er beruft sich für diese Ansicht auf Innocenz IV, der sage, zur Zeit der Apostel sei die Weihe nur durch Handauflegung gespendet, und nisi essent formae postea inventae, sufficeret ordinatori dicere: Sis sacerdos, vel alia aequipollentia verba; sed subsequentibus temporibus formas quae servantur, Ecclesia ordinavit ».

Dann meint Lugo, bei dieser Ansicht liessen sich die Riten der beiden Kirchen recht gut vereinbaren, beide erteilen die Weihe durch ein sinnliches Zeichen und durch Worte, welche sehr gut die Uebertragung des Priestertums bezeichnen, « quare utraque valide confert, et utraque servat *formaliter* loquendo materiam et formam a Christo institutam, licet *materialiter* utatur signis diversis. Sicut etiam Graecus consecrans in fermentato, et Latinus in azymo, uterque procul dubio servat materiam a Christo institutam, scil. panem; Christus enim non determinavit hunc nec illum, sed panem quicumque esset, nec vinum album nec rubrum, sed vinum quodcumque esset. Sic etiam instituit pro materia ordinis signum sensibile et verba, quae significent potestatem, quae traditur ». Charakteristisch für die Einsetzung in specie ist also: Sub-

[1] *De Sacramentis in genere*, disp. 2, s. 5.

stantielle Aenderung der Sache, welche sakramentales Zeichen ist, besagt substantielle Veränderung des Sakramentes selbst; während bei Annahme der Einsetzung in genere die substantielle Veränderung der Sache, welche sakramentales Zeichen ist, noch nicht substantielle Veränderung des Sakramentes selbst besagen muss.

Die Berufung auf das « salva illorum substantia » für die Einsetzung in specie besteht natürlich nur dann zu Recht, wenn die Annahme einer Einsetzung in genere mit der Lehre des Konzils unvereinbar ist. Das ist im Folgenden zu untersuchen [1].

Schon in der 7. Sitzung hatte das Konzil sich eingehend und ausdrücklich mit der Einsetzung der Sakramente durch Christus befasst; auch in der 14. Sitzung wurde diese Frage berührt. Nach den Untersuchungen von Cavallera und Baets hat das Konzil in diesen Sitzungen nicht für eine dieser Ansichten sich entschieden oder sie zur Grundlage seiner Definitionen gemacht. Auch pflegen die Vertreter der Einsetzung in specie sich auf diese früheren Sitzungen nicht zu berufen, sondern eben auf die 21. Diese hat unter dieser Rücksicht noch keine eingehendere Untersuchung gefunden.

I.

Welches war die Lehre der zeitgenössischen Theologie in der Frage nach der Einsetzung der Sakramente? Deren Stellung ist selbstverständlich von Bedeutung für die Beurteilung der Konzils-

[1] Man vergleiche zu dieser Frage: HARENT, *La part de l'Eglise dans la détermination du rite sacramentel.* « Etudes ». 73 (1897), 313-336.

MAURICE DE BAETS, *Quelle question le concile de Trente a entendu trancher touchant l'institution des sacrements par le Christ.* « Revue thomiste », 14 (1906), 31-47.

FR. ET. HUGUENY O. PR., *L'institution des sacrements, étude apologétique.* « Revue des Sciences Phil. et Théol. », 8 (1914-1919), 236-257.

F. CAVALLERA, *Le décret du concil de Trente sur les sacrements en général.* « Bulletin de Lit. Eccl. ». 1914-1916. Dort behandelt er 6 (1904), 407-417: l'institution des sacrements par Jésus-Christ.

UMBERG, *Zur Gewalt der Kirche über die Sakramente.* « Katholik », 1915, II, 25-40.

entscheidung. Wenn wirklich zur Zeit des Konzils die Einsetzung in genere von katholischen Theologen vertreten wurde, so kann von einer Verurteilung dieser Lehre nur dann die Rede sein, wenn durch den Wortlaut der Entscheidung oder aus den Verhandlungen, die zu ihr geführt haben, klar sich die Absicht des Konzils herausstellt, diese theologische Ansicht zu verwerfen. Denn an sich ist es ein oft ausgesprochener Grundsatz der Synode, ihre Aufgabe sei, Häresien zu verurteilen, nicht aber Kontroversen der Theologen zu entscheiden. Damit hängt auf das innigste zusammen, dass die vom Konzil unter solchen Umständen aufgestellte Lehre an sich so verstanden werden muss, dass sie mit den zu jener Zeit bestehenden theologischen Ansichten vereinbar ist. Kann also der Wortlaut der vom Konzil aufgestellten Lehre so verstanden werden, dass keine der herrschenden theologischen Anschauungen durch dieselbe direkt oder indirekt getroffen ist, so muss ich die Lehre auch in diesem Sinne verstehen; ich darf als Lehre des *Konzils* nicht eine Auffassung geben, die eben nur mit einer der bestehenden Ansichten vereinbar ist, mit einer andern aber im Widerspruch stände, es sei denn, dass aus der Geschichte der Entscheidung positiv nachgewiesen würde, die Lehre sei *nur* in dem einer bestimmten theologischen Anschauung widersprechenden Sinne von dem Konzil beabsichtigt.

Da es meine Absicht nicht sein kann, es auch für den Zweck der Untersuchung nicht notwendig erscheint, hier eine erschöpfende Darstellung sämtlicher Theologen jener Zeit zu geben, so musste eine Auswahl getroffen werden. Diese wurde einigermassen dem Zufall überlassen, um nicht durch einseitige Wahl nur Vertreter einer bestimmten Ansicht zu bringen. Es kommen nur Theologen in Frage, welche im 16. Jahrhundert und zwar vor der 21. Sitzung geschrieben haben [1]. Ich lasse aber diese Theologen ausführlich zu Wort kommen; dadurch ist grössere Gewähr für objektive Wiedergabe ihrer Auffassung geboten. Vielleicht komme ich dadurch aber auch dem Wunsche mancher Leser entgegen, denen diese Autoren nicht so leicht zugänglich sind.

[1] Für die Zeit vorher und besonders nachher vgl. Harent.

Ioh. Eck beantwortet in seinem *Enchiridion*[1] den zweiten Einwand der Häretiker « de ecclesia et eius autoritate »: « non licet ecclesiae aut ulli homini venire contra scripturam » mit folgenden Worten:

« Scriptura docet. Memento ut diem sabbati sanctifices, sex diebus operaberis, et facies omnia opera tua, septimo autem die sabbatum domini dei tui est etc. Et tamen ecclesia mutavit sabbatum in dominicam autoritate sua, super quo nullam habes scripturam. Christus dixit discipulis in monte. Non veni solvere legem sed adimplere, et tamen ecclesia apostolorum in primo concilio pronuntiavit audacter super cessatione legalium. Matth. ultimo dixit Christus discipulis. Euntes ergo docete omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti, docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis. Hic Christus dedit formam baptisandi in nomine trinitatis explicite, et tamen ecclesia primitiva mutavit hanc formam baptisandi in nomine Christi Iesu. Penitentiam agite inquit Petrus, et baptisetur unusquisque vestrum in nomine Iesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum. Et Act. 19. His auditis baptisati sunt in nomine domini Iesu. Scriptura diffinit in concilio. Visum est spiritui sancto et nobis etc. ut abstineatis vos ab imolatis symulacrorum, et sanguine, et suffocato, rem tam clare diffinitam et expressam, ecclesia sua autoritate mutavit, quia et sanguine et suffocato utitur. Ecce potestas ecclesiae super scriptura... ».

Die Kirche hat also die von Christus eingesetzte Taufform geändert. Liegt da eine wesentliche Aenderung der Form vor, ist also dadurch das Sakrament wesentlich geändert, die « Substanz » des Sakramentes geändert? Ein Vertreter der Einsetzung in specie wird kaum umhin können, diese Frage zu bejahen.

Die hier von Eck gebrachten Beispiele für die Gewalt der Kirche werden uns bei den übrigen Theologen und auf den Konzilsverhandlungen noch öfter begegnen. Bezüglich des Sakramentes der letzten Oelung macht der Häretiker den Einwand: « Apostolus non potest sacramentum instituere ». Respondet Catholicus: « non videtur absonum apostolum autoritate Christi et iussu spiritus sancti

[1] Ed. Ingolstad, 1527.

instituere sacramentum: At si etiam Christus illud instituit: tamen Iacobus promulgavit ».

Albert Pigghe [1] handelt in der controversia 11 de ordine Ecclesiastico. Nachdem er gezeigt, dass der ordo diaconatus, sacerdotalis und pontificius schon zu Zeiten der Apostel bestanden und auch schon durch einen bestimmten Weiheritus übertragen worden sind — Diaconat durch Handauflegung; Priestertum durch Weihe der Hände und andere Symbole, welche die Konsekrations- und Opfergewalt, die Gewalt Sünde nachzulassen und zubehalten, ausdrücken; die bischöfliche Würde durch den gleichen Konsekrationsritus, wie wir ihn heute in der ganzen Welt beobachten — fährt er fort:

« Et quamvis ordinationis sacerdotalis, in apostolicis literis non per consecrationem unctionemque sacri chrismatis, sed tantum per impositionem manuum apostolicarum, aut episcopalium, videamus mentionem fieri, Quemadmodum Titum Paulus admonet, resuscitare gratiam, quam per manuum suarum impositionem susceperat, nulla mentione facta de consecratione aut chrismate. Et Timotheum, non temere quemquam ordinandum docens ad sacerdotium, sed maturo exactoque iudicio: Manus, inquit, cito nemini imposueris. Hoc nihilominus certum est, in rudi illo Christianitatis initio, nondum videlicet ordinata constitutaque hierarchia et disciplina ecclesiastica, plurima perfunctorie, ex quadam spiritus sancti dispensatione, pro necessitate illius temporis peracta fuisse ab apostolis. Quae paulo post, eodem doctore authoreque spiritu, qui suis quaeque dispensat universa temporibus, eorundem apostolorum traditione ordinationeque, praescriptam certamque formam receperunt, quam videmus ab ipsis Apostolorum temporibus continua ecclesiasticae traditionis successione, eodem tenore, toto orbe terrarum conservatam usque ad nos ».

Pigghe spricht hier nicht von der Gewalt der Kirche. So ist es nicht klar, auf wessen Authorität die Determination zurückgeht. Es kann also der Gedanke zu Grunde liegen, dass der Heilige Geist durch Offenbarung die Apostel belehrt hat, jetzt sei ein anderes Zeichen anzuwenden. Näheres lässt sich aus diesem Texte

[1] *Controversiarum... explicatio,* Venedig, 1541, II, 17 *b*.

wohl nicht erschliessen. Man könnte geneigt sein, anzunehmen, dass die Aenderung hier wirklich mehr auf den Heiligen Geist als doctor und author zurückgeführt sei, als auf eine der Kirche innewohnende Gewalt.

In seinem anonym erschienenen *Antididagma* [1], gibt *Iohannes Gropper* bei Behandlung der Frage nach der Kommunion unter einer oder beiden Gestalten eine eingehende Darstellung der Gewalt der Kirche. Er schreibt:

« Quod autem illa Christi verba: Bibite ex hoc omnes, non sint tam stricte et coacte intelligenda, ut Ecclesia, quae credit, non solum laico, verum etiam sacerdoti, non celebranti, sufficere unam speciem, propterea debeat damnari. Hoc vel inde colligitur, quod dominus Christus, vix quicquam externorum ita praeceperit, ut non reliquerit Ecclesiae suae facultatem, sicut pro temporis ratione viderit expedire idipsum moderandi et ordinandi, ad communem utilitatem et aedificationem Ecclesiae. Dum tamen non erretur in scopo, et eo, quod per externa impetrandum est, quis non fraudetur. Potissimum vero, quando haeretici, ut fit, externam speciem nimium urgent et torquent ad sensum suum, ut per hoc universalem Ecclesiam more suo calumnientur aut damnent, quod multipliciter demonstrari potest. Initio constat dominum Christum, sanctum baptisma disertis verbis instituisse, et ita observare mandasse: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos, hoc est, mergentes eos in aquam, in nomine patris, et filii, et spiritus sancti. Quorum verborum occasione inolevit aliquando in Ecclesia usus, ut non properaretur cum parvulis statim ad baptisma, nisi magna urgeret necessitas. Idcirco nimirum, ut doctrina fidei aliquatenus saltem baptisma praecederet. Id quod verba Christi secundum literam videntur exigere. Quemadmodum Gregorius Nazianzenus testatur in sermone in sanctum Lavachrum, ubi consulit, ut parvuli, quibus nullum imminet periculum, triennium, aut paulo minus, seu plus serventur, quo et mysticum quid audire et respondere possint, et si non perfecte, saltem figuraliter ea intelligant, ac ita sanctificent animas et corpora, magno illi sanctificationis mysterio. Postquam vero sequentes haeretici vetarent parvulos, quamvis ingrueret necessitas baptizare, ordinavit Ecclesia, ut statim (licet nulla impenderet necessitas)

[1] Coloniae, 1544.

baptizarentur, cum tamen illud mandato domini propius accedat. Ad haec propter eadem illa verba institutionis baptismi, baptizabantur initio homines, prorsus eo modo, sicut verba Christi sonant cum immersione totius corporis in aquam. At cum istud interdum non admodum bene cederet infirmis plerisque. Beatus martyr Cyprianus declaravit epistola 7, libro 4, eos etiam recte baptizari, qui non toto corpore immergerentur aut lavarentur, sed perfunderentur tantum aqua baptismi. Et quamvis forte externum elementum non adeo perfecte alicui in hoc Sacramento administretur, existimat non propterea mutilari aut debilitari posse beneficia divina, sed asserit non minus aspersione aquae illic impetrari, quam si tota fiat immersio, si tamen plena, et tota fide, et dantis et sumentis accipitur. In summa, tota epistola haec agit Cyprianus, ut exponat hanc suam sententiam, Sacramenta non ad extremam illam et rigidam observationem, seu administrationem totius elementi externi, sed potius ad integritatem fidei tam dantis quam accipientis aestimari debere et obtineri, divina vero compendia credentibus totum conferre ».

Ferner trat an die Stelle der ursprünglichen dreimaligen Untertauchung die einmalige.

« Rursus licet mandaverit Christus hac essentiali verborum forma baptizare, nempe: In nomine patris, et filii, et spiritus sancti. Apostoli tamen nihilominus ipsi, alia quadam externa verborum forma tempore aliquanto sunt usi, baptizantes tantum in nomine Domini Iesu: haud dubium propterea, quo sic nomen illud celebre fieret ».

Das ausdrückliche Gebot der Fusswaschung wird jetzt in der Kirche nicht mehr beobachtet; ebenso haben viele. Umstände in der Feier des Abendmahles sich geändert; das Gebot bezgl. des Erstickten und des Genusses von Blut hat die Kirche erleichtert; die Frauen brauchen nicht mehr verschleiert in der Kirche zu erscheinen.

« Quae omnia eo retulimus, ut concludamus, necessario et evidenter omnia illa mandata, quae externa vel signa vel opera concernunt, non esse censenda ac si plane et prorsus forent irremissibilia, et absque ulla dispensatione aut moderatione ad literam observanda. Atque hoc ideo, ne putet privatus unusquisque sibi licere, ut secundum exter-

nae literae rigorem et tamquam ad salutem necessarium statim exigat omne quod forte invenerit in Ecclesia Christi, absque fidei et charitatis offensione moderatum, aut sua sponte mutatum vel antiquatum: Cum permissum sit Ecclesiae in externis illis ordinare, omniaque moderari, sicut iam diximus: Si tamen prospiciatur, ut idem illud ad quod externae caeremoniae institutae sunt, nihilominus adipiscamur, et in veritate consequamur »[1].

In seinem *Vonn warer wesenlicher und pleibender Gegenwertigkeit des Leybs und Bluts Christi nach beschener Consecration* usw[2] spricht er wiederum von der Gewalt, die hl. Kommunion unter einer oder beiden Gestalten zu spenden, und gegenüber dem Einwand, die Kommunion unter einer Gestalt sei gegen den ausdrücklichen Befehl Christi, entgegnet er, bei Ausführung eines Befehles komme es nicht allein auf die rein äussere Vollziehung des Befohlenen an, sondern darauf, dass die Absicht des Herrn erreicht werde: der Haushalter muss nicht nur getreu sondern auch klug sein.

« So lehret der Herr allenthalben, wie gleichermassen die Propheten und Apostolen thun, das in allen götlichen Institutionen und Beuelchen, nit so gnaw uff die gentzliche verrichtung des eussern, als uff das ende der Institution und beuelhs zu sehen sei, darmit nur das wircklich erreicht und erlangt werden möge »[3].

Um aber nicht missverstanden zu werden, setzt er p. 370 *b* hinzu:

« Nit aber sage ich hierumb dass in Gewalt des Hausshälters stehe, die Eussere Gestalten under denen die Sacramenten eyngesetzt seynd, zu mal zu underlassen oder zu verändern, Sondern nur sag ich dass, wen die Eine Gestalt so vil gibt als die ander, oder als sie beide, das dan der götlicher eynsetzung nit zu wider gehandelt werde, wen das sacrament nach anwesender gelegenheit, nur under einer Gestalt gereicht wirdt ».

[1] 46ª-48ª.
[2] Köln, 1556.
[3] 369 *b*.

Aehnlich Seite 414. In seinem 1547 zu Köln erschienenen *Hauptartikell Christlicher underrichtung zur gotseligkeit* gibt Gropper auch eine kurze Erklärung der 7 Sakramente und fügt bei jedem bei, welches ihr äusseres Zeichen sei. Von der Firmung sagt er:

« Dieses Sacraments eusserlich Zeichen ist die uffläguug der Bischofflichen händt, und das heylich Chrisma (das an stat der sichtbarlichenn niderstigung des heiligenn Geists, uss Apostolischer Tradition und lehr, ingesetzt ist) mit dem zeichenn des heiligenn Creutzs an die stirne gedruckt ».

Aus dieser Bemerkung über die Firmung allein lässt sich für die Auffassung Groppers nur entnehmen, dass die Firmung zuerst durch blosse Handauflegung gespendet wurde, und dass nachher, als das sichtbare Herabkommen des heiligen Geistes aufhörte, das Chrisma eingeführt wurde. Ob das aber erfolgte auf Grund einer besondern Offenbarung oder kraft einer der Kirche eigenen Gewalt, ist hier nicht zu erkennen. Dagegen an den vorher gebrachten Stellen wollte Gropper gerade die Gewalt der Kirche darstellen und begründen, und da geht die Gewalt der Kirche in äussern Dingen recht weit: einmal muss noch der Zweck erreicht werden, zu dem die Sache bestimmt war, und bei den Sakramenten bildet die Grenze das äussere Zeichen, wie es bei Einsetzung des Sakramentes bestimmt worden ist. Das ist z. B. bei der Eucharistie Brot und Wein. Ist damit eine Einsetzung aller Sakramente in specie gegeben? Wohl kaum. Das hängt näherhin ab von der Auffassung, wie weit eben dieses äussere Zeichen von Christus bei der Einsetzung bestimmt worden ist. Dann wäre eine Aenderung innerhalb dieser Grenzen möglich, ohne dass das Sakrament dadurch wesentlich oder substantiell verändert würde. Unter dieser Rücksicht scheint aber Gropper die Frage überhaupt nicht behandelt zu haben. Doch würde ein Vertreter der Einsetzung in specie sich kaum so ausdrücken wie Gropper es tut. Ich erinnere an das über die materia proxima der Taufe sowie über die Aenderung der von Christus als wesentlich eingesetzten Taufform Gesagte. Denn sicher war mit dieser Aenderung der Taufform nach Gropper nicht eine wesentliche Aenderung des Sakramentes gegeben. So kann die blosse Bemerkung, das bei der Einsetzung bestimmte

äussere Zeichen könne nicht geändert werden, noch nicht als Beweis dafür gelten, dass die Einsetzung in specie vorliegt.

Nach *Gasp. Contarini*[1] konnte nur Gott, welcher die Gnade gibt, und zwar nur durch den Menschen Christus die Sakramente einsetzen; ausser Christus kann das kein Mensch, auch nicht die ecclesia universa[2]. Ueber die Einsetzung des Sakramentes der Firmung sagt er[3]:

« Huius institutio sacramenti, excellentior fuit, signo magis, mitto quam id sit, quo nunc ecclesia utitur. Nam quinquagesima post pascha die missus, ac datus a Christo fuit apostolis, et discipulis omnibus existentibus Hierosolymis, facto vehementi spiritu, et linguis flammeis apparentibus Spiritus Sanctus; quo roborati, coepere palam praedicare omnibus evangelium, et fidem, quae est per Iesum Christum, in Deum, a quo spiritu docta ecclesia ex traditione apostolorum materiam huic sacramento accommodavit (non enim decet divinam sapientiam semper, et ubique miracula faciat) qua maxime, et igneae linguae, et sonus spiritus significaretur. Nam oleo olivarum, quod proprie est oleum, immiscuit balsamum, ac benedictione episcopi consecravit, quo frontes accedentium ungerentur; oleum enim et facile accendi potest, et mutari in ignem; item innato quodam splendore, et claritate lumen imitatur; balsamum vero odorem fragrantem emittit, et a putredine praeservat, quo sono illi spiritus vehementis proportione quadam respondet. Materia haec ab episcopo benedicitur, quod necessarium est in hoc sacramento; non item in baptismate, cuius materia aqua, scilicet, sanctificata fuit tactu corporis Christi in Iordane. Materia haec convenit maxime unctioni, unctio vero sanctificationi per spiritum sanctum, unde saepe in sacris literis invenitur hic unctionis modus, ut in act. apostolorum c. primo. Quem Deus unxit spiritu sancto, unde Christus quasi unctus, et christiani sunt appellati, cum ergo hoc sacramento conferatur Spiritus Sanctus, idest quaedam amplior ipsius gratia, iure unctione conficitur, et materiam sumpsit unctioni accommodatam ».

Also alle Sakramente hat Christus eingesetzt. Das Sakrament der Firmung am Pfingsttage, wo er den Aposteln und Jüngern

[1] *De sacramentis christianae legis et catholicae ecclesiae*, Florentiae, 1553.
[2] P. 9.
[3] P. 48.

den heiligen Geist gab. Dann hat die Kirche, belehrt vom Heiligen Geist, eine entsprechende Materie für dieses Sakrament bestimmt. Diese Materie geht zurück auf apostolische Tradition. Das Chrisma dürfte also wohl später als Materie dieses Sakramentes eingesetzt sein, so dass Christus nicht bei der ersten Einsetzung des Sakramentes es schon bestimmt hätte. Ob aber die spätere Einsetzung durch die Kirche, zur Zeit der Apostel, auf eine besondere Offenbarung zurückgeht, oder durch eine der Kirche eigene Gewalt erfolgt ist, lässt sich schwer entscheiden. « Ecclesia a spiritu edocta » kann an sich Offenbarung bedeuten, kann aber auch ein Ausdruck für die allgemeine Leitung der Kirche durch den heiligen Geist sein. Daher können wir nicht mit Sicherheit entscheiden, wie Contarini näherhin über die Einsetzung der Sakramente gedacht hat.

Melchior Cano [1] unterscheidet zweierlei Arten von apostolischen Einrichtungen und Vorschriften: zeitliche, deren Grund ein zeitweiliger war, und dauernde. Zur ersteren Gruppe rechnet er die Taufe im Namen Iesu, die Enthaltung von Blut und Ersticktem; zur andern Gruppe die Beimischung von Wasser in der hl. Messe. Aber es gibt noch eine andere Einteilung der apostolischen Tradition. Denn einiges haben die Apostel von Christus dem Herren überkommen, z. B. dass die Ehe, Firmung, Letzte Oelung Sakramente des Neuen Bundes sind, die freilich Christus selbst eingesetzt hat, der erste und einzige Urheber der Sakramente, die er aber den Aposteln übergeben hat zur Verwaltung für das christliche Volk. Andere Traditionen aber gehen auf die Apostel selbst zurück, die nicht Christus während seines Lebens auf Erden ihnen übergeben hat, z. B. das 40 tägige Fasten.

« Ex traditionum quippe vinculo, quas a Christo acceptas Apostoli fidelibus servandas reliquere, Ecclesia fideles eximere non potest, nec illas contraria aliqua consuetudine abolere. Si enim, exempli causa, materias et formas sacramentorum Confirmationis, Ordinis, Extremae unctionis a Christo Apostoli, nos ab Apostolis accepimus: si ad eundem quoque modum matrimonia non consummata per solemnem castitatis professionem dirimi, consummata vero per conversionem ad fidem,

[1] *De locis theologicis,* l. 3, c. 5: de variis generibus traditionum apostolicarum.

coniuge infideli discedente, Christus Dominus Apostolis, illi nobis edixerunt, in his tamquam in divinis institutis Ecclesia nihil habet potestatis... In aliis vero, quae videlicet Apostoli constituerunt tamquam Ecclesiae pastores, poterit quidem summus Pontifex, ut in ceteris Ecclesiae legibus dispensare... poteritque item contrarius populi mos instituta huius generis abrogare ».

Beispiele sind das dreifache Untertauchen bei der Taufe, das 40 tägige Fasten usw. Am Schluss hebt er dann noch hervor, diese Unterscheidung könne man nur da machen, wo es sich um Einrichtungen handelt, die die Leitung des christlichen Volkes betreffen, selbstverständlich nicht da, wo es sich um Lehre handelt. Nach dem Gesagten ist seine Ansicht klar: was Christus selbst angeordnet hat, ist göttliches Gebot, dem gegenüber die Kirche keine Gewalt hat zu ändern. Wenn die Materie und Form der Sakramente von Christus selbst bestimmt ist, kann sie von der Kirche nicht geändert werden. Lib. 6, c. 8 ad 7 antwortet er auf die c. 1 erhobene Schwierigkeit, der Papst Nikolaus habe die im Namen Christi gespendete Taufe als gültig anerkannt, während die Päpste Pelagius und Zacharias das Gegenteil behauptet hätten; also habe entweder ersterer oder letztere in einer Glaubensentscheidung geirrt. Er gibt als erste Lösung, keiner der Päpste habe in dieser Frage eine Entscheidung treffen wollen; Nikolaus sei gar nicht wegen der Taufe im Namen Christi gefragt worden, sondern nach der Gültigkeit einer von einem Juden oder Heiden gespendeten Taufe.

« Obiter autem et in transcursu... de suo non interrogatus adiecit baptisma in nomine Christi conferri. Qua in re falli sine dubio potuit. Imo adeo falsus est, ut in 4. sent. libro magnis argumentis ostendimus ».

Dann fährt er fort und bringt eine andere Lösung:

« Deinde duo hi Pontifices fortasse non pugnant. Nam Nicolaus intelligitur docuisse, quod in simili necessitate, qualis Apostolorum tempore fuit, si caetera paria sint, baptismus in nomine Christi nunc etiam ratus erit. Pelagius autem definit, citra eiusmodi necessitatem non valere; quemadmodum si nunc deesset balsamum, aut liber et calix

qui tangeretur, et confirmationis et ordinis sacramenta manu solum imposita conficerentur, ut aetate Apostolorum a principio statim fieri consuevit. At ubi non esset similis necessitas, nec ordinatio forte, nec confirmatio sine eiusmodi sacramentorum materia valeret ».

Also im Notfall, so erklärt Cano im Anschluss an den Ausspruch des Papstes, wäre Firmung und Weihe auch gültig ohne Salbung und Ueberreichung der Instrumente, durch blosse Handauflegung. Er sagt aber nicht, ob das auf einer speziellen Anordnung Christi beruht, oder in der Gewalt der Kirche liegt. Man könnte ja annehmen, Christus habe bei Einsetzung der Firmung gleich bestimmt, sie solle durch Chrismatio erfolgen, und die Weihe durch Ueberreichung der Instrumente, aber so, dass im Notfalle, wenn kein Chrisma zur Stelle ist, oder die Instrumente fehlen, auch die blosse Handauflegung genügen solle. Eine solche Erklärung ist durchaus nicht als unmöglich abzuweisen, zumal da Cano dies ja nicht als einen Beweis für die Gewalt der Kirche anführt. Wenn also darin der Text eine Entscheidung nicht zulässt, so ist doch eines deutlich, und das Gleiche gilt für Contarini: Ob Handauflegung oder Chrismation, das ändert nicht wesentlich das Sakrament der Firmung, in beiden Fällen haben wir wesentlich das gleiche Sakrament. Sicher aber sind Handauflegung und Chrismatio, oder Handauflegung und Ueberreichung der Instrumente auch nach Ansicht jener Theologen wesentlich verschiedene Dinge. Es können also nach Auffassung jener Theologen die Dinge, welche die Materie des Sakramentes bilden, wesentlich verschieden sein, ohne dass dadurch das Sakrament selbst wesentlich oder in seiner Substanz geändert würde. Das würde ein Vertreter der Einsetzung in specie kaum gelten lassen können. So liegt hier ein Sakramentsbegriff vor, der nicht so starr ist, wie die Vertreter der Einsetzung in specie ihn voraussetzen müssen. So werden wir nachher sehen, wie Dominicus Soto die Geistspendung und Weihe durch blosse Handauflegung nicht als eigentliche Sakramente ansieht.

Cano selbst nimmt nicht an, dass die Apostel je im Namen Jesu getauft, eine andere als die von Christus eingesetzte Taufform gebraucht hätten. Er hielt unbedingt an dem Prinzip fest, was Christus angeordnet, kann die Kirche nicht ändern. Und so ist

seine persönliche von der gewöhnlichen abweichende Ansicht in dieser Frage, die Apostel hätten nie die von Christus bestimmte trinitarische Taufformel geändert, und wenn es heisst, sie hätten im Namen Iesu getauft, so braucht das nicht zu bedeuten, sie hätten die von Christus vorgeschriebene Form geändert, sondern sie haben als Diener Christi an seiner Stelle, in seiner Kraft und Auktorität getauft, wie man auch heute von uns sagen kann, wir tauften im Namen Christi. Nach Cano ist es selbstverstänlich, dass Christus die Sakramente des Neuen Bundes eingesetzt. Darin findet er einen Unterschied der Sakramente des neuen Bundes von denen des Alten, dass « sacramentorum novae legis Christus Dominus fuit auctor proximus et immediatus: at sacramenta vetera per Angelos et Moysen mediatores a Deo sunt condita » [1]. Dass Christus Auctor der Sakramente ist, hat das Konzil von Trient definiert.

« Potuit autem Dominus noster Iesus Christus, si vellet, dare potestatem alicui servo suo, ut daret baptismum suum tamquam vice sua, et transferret a se baptizandi potestatem, et constitueret in aliquo servo suo, et tantam vim daret baptismo translato in servum, quantam vim haberet baptismus datus a Domino. Hoc noluit, ideo ut in illo spes esset baptizatorum, a quo se baptizatos agnoscerent. Noluit ergo, servum ponere spem in servo ».

Als Beweis für die Einsetzung durch Christus bringt er dann im Folgenden noch, im andern Falle könnte die Kirche die Sakramente, die sie selbst eingesetzt, auch wieder abschaffen und andere einsetzen und so die ganze christliche Religion, « quae sacramentis maxime constat, invertere atque innovare ». Aus diesen Bemerkungen ergibt sich: wer im Sinne Canos die unmittelbare Einsetzung der Sakramente durch Christus leugnet, behauptet die Einsetzung der Sakramente durch die Kirche. Ob aber Christus bei der unmittelbaren Einsetzung die Sakramente in genere oder in specie eingesetzt hat, dürfte daraus nicht zu entscheiden sein.

Petrus Soto O. Pr. Seine Ansicht verdient besondere Beachtung, weil er als Theologe an der 21. Sitzung teilnahm, und auch bei der Einsprache, die wie wir sehen werden, Salmeron und

[1] *Relect. de Sacram.*, pars 5, discrimen 6, cfr. p. 3.

Torres erhoben, beigezogen wurde. In seiner *Assertio catholicae fidei circa articulos confessionis nomine illustrissimi ducis Wirtenbergensis oblatae per Legatos eius Concilio Tridentino*... Coloniae, 1555, sagt er « De Confirmatione »:

« Credit Catholica Ecclesia, quod sicut Apostoli baptizati sunt, cum Christus baptismum instituit, et per ipsos aliis tradidit, ita et confirmati in adventu spiritus sancti, in quo non tantum exterius illud donum linguarum et miraculorum receperunt, sed augmentum etiam gratiae ipsius, spiritus sancti... et hanc ipsam confirmationem illi tradiderunt, per impositionem manuum baptisatis, ut lectio actuum Apostolorum 8. et 19. capitibus ostendit. Et hoc sacramentum a Christo institutum, et ipsis collatum, sicut baptismum, ipsi docuerunt in Ecclesia perpetuo retinendum. Quanquam enim nec in adventu spiritus sancti in die Penthecostes, nec deinceps in principio Ecclesiae, chrismate usi fuerint Apostoli, cum eo tempore aliis manifestis et visibilibus signis atque miraculis spiritus sanctus suam praesentiam testaretur, docuerunt tamen Apostoli chrismate insigniendos esse ab Episcopis, sub certa verborum forma, baptisatos, cuius doctrinae, non scripto, sed verbo traditae, sunt certissima testimonia ».

Danach ist also die Geistmitteilung an die Apostel am Pfingstfeste eine « Firmung » gewesen und zwar das *Sakrament* der Firmung, ebenso die Handauflegung durch die Apostel, und erst später, als die wunderbaren Zeichen aufhörten, bedienten sich die Apostel des Chrisma. Hier liegt wiederum ein Begriff von der Substanz des Sakramentes zu Grunde, der mit der Einsetzung in specie schwer vereinbar ist. In allen drei Fällen haben wir offenbar das gleiche Sakrament der Firmung und nicht drei wesentlich verschiedene Sakramente, die etwa nur die gleiche oder eine ähnliche Wirkung hätten. Da Soto im Anfang seiner Lehre über die Eucharistie mit den Wirtenbergenses zwischen der Substanz und dem Gebrauch des Sakramentes unterscheidet, möge diese Stelle hier folgen.

« Die katholische Kirche glaubt und bekennt, dass das durch Christus den Herrn eingesetzte Sakrament der Eucharistie consecratione, oblatione, et sumptione perfici: consecratio ad substantiam, quam illi vocant, oblatio et sumptio ad usum pertinent ».

Bei der letzten Oelung möchte es fast scheinen, als ob nach seiner Ansicht die Form dieses Sakramentes, die Worte, auf einer Anordnung der Kirche beruhen. Er sagt: « Credit catholica fides infirmos quibus periculum mortis imminet, et exemplo Apostolorum Christi et Iacobi manifesto verbo ungendos esse sacro oleo, cum oratione *verbisque ab Ecclesia ad id ordinatis* a sacerdotibus iuxta apertissima Iacobi de ea re verba ». P. Harent scheint *l. c.* Soto unter Hinweis auf dessen Schrift *De institutione sacerdotum*, lect. 4, *de ratione et modo sacramenti ordinis* Petrus Soto als Vertreter der Einsetzung in genere anzusprechen. Diese Schrift selbst war mir leider nicht zugänglich, doch erhielt ich durch gütige Vermittlung des P. Kramp, München, den betreffenden Text. Daraus ergibt sich klar, dass Soto bezüglich des Ordo die Frage nach der Einsetzung in genere oder in specie, selbstverständlich nicht in dieser Terminologie, sich gestellt hat, und dass er für das Sakrament der Weihe beide Lösungen als zulässig ausdrücklich anerkennt. Nachdem er gezeigt, wie die Gewalt in der Kirche durch ein sichtbares Zeichen übertragen werden muss, fährt er fort [1].

« Cum constet ecclesiae esse donatum a Christo ut hanc potestatem tradere possit per suos gubernatores: necesse est ut modus tradendi eam aut ab eo fuerit praefixus et per apostolos ostensus ecclesiae, aut certe permissus arbitrio ipsius aut praelatorum eius. Hoc manifeste sequitur. Nec enim potest alius modus inveniri. Ceterum quid horum fecerit, non audemus temere asserere: quod maxime in his, quae contra haereticos dicimus, putamus observandum ».

Aehnlich nachher wieder [2]:

« Ubi de modo tradendi hanc potestatem ordinum non est certum aliquid institutum a Christo, potest ecclesia constituere quibus vel verbis vel actibus vel signis aliis in eiusmodi traditione utendum sit ».

Um der historischen Tatsachen willen aber tritt Soto selbst dafür ein, bei den höheren Weihen sei die Materie nicht illa quae traduntur, sondern die impositio manuum; die Apostel er-

[1] Ed. Dillingen, 1558, f. 344 *a*.
[2] P. 344 *b*.

wähnten nichts anderes, wo sie von der Uebertragung der Gewalt sprechen.

Ruardus Tapper ist bekannt als Vertreter der Einsetzung der Sakramente in genere. Ich gebe im Folgenden einiges aus seiner Lehre, so wie er sie dargestellt hat in der *Explicatio articulorum venerandae facultatis sacrae Theologiae generalis studii Lovaniensis*, Lovanii, 1555 und 1557. Im ersten Artikel [1] erklärt er die Sakramente können nur von Christus eingesetzt sein; denn.

« Ab eo autem est Sacramentorum institutio, a quo est eorum efficacia, visque operatoria et significatio... Christus autem et res et verba, in quibus Sacramenta consistunt, elegit, et dedit eis significationem, mortisque ac passionis suae merito fecit ea efficacia... ». Christus konnte aber auch die Einsetzung quo ad significationem et efficaciam ministris übertragen, wie Augustinus lehrt, so dass in deren Namen die Sakramente gespendet würden und durch deren Verdienst und Kraft wirksam seien. Aber das wollte er nicht, damit nicht der Knecht seine Hoffnung auf einen Knecht setze. « Quod tamen aliis non contulerit ministerium Sacramenta instituendi quó ad significationem et determinationem materiae et formae in quibus consistunt, et eorundem alterationem et mutationem, quando Fidelium saluti expedire videretur, non satis ex Scripturis constat. Et ideo quidam Doctores catholici probabiliter docent, ab Apostolis quaedam Sacramenta ex Christi commissione et suggestione Spiritus eius esse instituta et alterata in forma et materia. Quod vero solius Christi virtute et meritis Sacramenta sunt efficacia, et ab eo instituta immediate, vel saltem aliorum ministerio ex eius commissione, certa fide tenendum est, Scripturis hoc manifeste docentibus: et verisimilius est, quod sicut leges institui possunt, et publicari ex regis mandato per ministros quos populo praeposuit: ita et Christus per suos possit Sacramenta instituere, sicut et mortuos suscitavit, et per Iosue imperavit Soli et Lunae ne moverentur, ut docet beatus Augustinus: unde baptizaverunt Apostoli in nomine Christi: Et in Sacramento Confirmationis et Ordinationis, magna est facta mutatio in forma et materia, salva tamen et integra manente significatione, imo explicatiore facta ex obscura et confusa. Potest enim esse, quod Apostoli quasi per aequitatem et rationem ex Spiritu Christi

[1] T. I, p. 3.

interpretati sint mutationem, alterationem, vel signorum determinationem esse faciendam ad tempus, vel semper, magis sequendo mentem Christi, quam verba: sive quod docti ac illuminati a Spiritu didicerunt Christum velle signa certa institui, vel alterari ».

Ob diese Gewalt nur bei den Aposteln oder auch in der Kirche fortdauere, das zu untersuchen gehöre nicht hierher. Denn hier handele es sich nur darum zu zeigen, dass die Sakramente von Christus eingesetzt seien, nicht aber darum, dass sie von ihm unmittelbar eingesetzt seien. Zu beachten ist dass die vorliegende Schrift erschien im Jahre 1555; das ist von Bedeutung dafür, wie Tapper die Definitionen der 7. und 14. Sitzung des Konzils von Trient verstanden hat. Auf den Einwand des Ioannes Brentius [1]: « Christus non collocavit fundamentum Baptismi super certis literis, syllabis aut dictionibus, nec alligavit nos ad certa verba: non enim instituit magiam... » antwortet Tapper, es sei keine Magie, si determinatae significationis verba certosque ritus requirat Baptismus... Periculosa etiam et erronea est sententia, quod Baptismus sine Trinitatis invocatione celebratus verum est sacramentum ». Dass dies aber die Form ist, wissen wir mehr aus der Ueberlieferung als aus der hl. Schrift; denn als der Herr sagte: Euntes docete omnes, baptizantes eos in nomine P. et F. et Sp. S. potius baptizandi actum in professione Trinitatis, P. et F. et Sp. S. secundum formam prius traditam praecepit, quam nomina personarum exprimi et novam instituere formam... ».

Der 12. Artikel [2] lautet:

« Confirmatio et extrema unctio sacramenta sunt a Christo instituta, sed non ut duo praecedentia ad salutem necessaria: ex contemptu tamen illa omittere, mortale peccatum est ».

Er zeigt also, dass die Firmung von Christus eingesetzt ist und sagt [3]:

« Nihil hic scrupuli relinquitur, quam quod nunc consistit in consignatione per sacrum chrisma, quod ab Apostolis conferebatur in sola manuum impositione. Sed de hoc sumus dicturi ».

[1] P. 42 f.
[2] T. 2, p. 226 ff.
[3] P. 227.

Und das geschicht p. 230. Dort sagt er:

« Sacramentum hoc a Christo esse institutum, saltem *in genere*, hoc est, quod sub signo sensibili baptizatis robur et virtus conferatur adversus suae professionis hostes, ex scripturis citatis est manifestum... Determinationem autem materiae et formae, hoc est certi signi sensibilis, sub quo spiritus sanctus daretur, Christus Apostolis suae ecclesiae praepositis, reliquit, sicut docet B. Augustinus de modo sumendi sacram eucharistiam. Qui Apostoli primo vel suo spiritu apostolico, vel Christi suggestione (nam de speciali mandato aut institutione nihil habent scripturae) utebantur manuum impositione tamquam huius sacramenti materia. Nam de verbis etiam nihil meminerunt. Linguae autem igneae, sub quibus dabatur spiritus sanctus, formae sacramenti significationem supplebant. Significabant enim quod magno fervore et libertate testimonium Christo perhiberent: Et ideo opus non erat eo tempore alia expressioreque significatione. Quando autem linguae, ut caetera miracula cessabant, oportebat ob confusam, incertam et indistinctam manus impositionis significationem, proprium et determinatum signum institui atque assumi. Ad varios namque effectus Apostoli manus imponebant. Nam ut in hoc sacramento, ita olim in sacerdotio, diaconatu et miraculorum operatione manus imponebant... Et visum est Apostolis convenientissimum fore quod hoc signum institueretur in chrismate ab episcopo consecrato, una cum certa verborum forma, quibus hactenus utitur et utetur semper ecclesia catholica. Nec mirandum est quod huius mutationis nihil meminerint scripturae, quum nec habeant, quod Christi mandato vel speciali ordinatione Apostoli manus imposuerint baptisatis: sed diximus hoc eos fecisse spiritus sancti suggestione duntaxat, et ex promissis Christi ac Ioelis vaticinio: Item Christi exemplo, qui parvulis manus imposuit, primo manus imponere constituerunt, et linguis cessantibus iidem ipsi Apostoli, quemadmodum testantur vetustissimi pontifices Romani, eodem spiritu suggerente statuerunt et assumpserunt aliud signum perpetuo permansurum, adeo ut irritum futurum sit sacramentum, si aliter vel etiam sola manuum impositione administretur. Nec solum in hoc sacramento materiam et formam determinandi potestate usi sunt Apostoli, verum etiam in sacerdotio, diaconatu, et baptismo. Sola namque manus impositione sacramentum ordinis olim conferebatur, nunc

autem alia materia et verba sunt praescripta, ex quibus consistit, ut unumquodque sacramentum haberet propriam materiam et propriam formam. Apud nos quoque adhuc libertas est, si lex Christi sola spectetur, ut conferatur baptismus verbis vel indicativis, vel deprecativis, una vel trina immersione: Et olim in nomine Christi conferebatur. In sacramentis enim potissimum spectatur significatio, quae quanto est manifestior, tanto convenientius est signum sacramentale, et *ubi eadem est significatio et effectus, idem est et sacramentum: quamvis res significantes sint aliae.* Atque ita idem est sacramentum quod modo chrismatis unctione confertur, et quod olim manus impositione administrabatur. Similiter idem sacerdotium, idemque diaconatus. Ubi enim non est determinata materia et forma a Christo instituta, ibi ipse ecclesiae praepositis reliquit statuendum et ordinandum id quod pro maiori ecclesiae utilitate, pro temporum ratione viderent expedire. Sicut sacramentum matrimonii, quod in contractu consistit, variis et diversis modis initur, eiusque variatur materia et forma: similiter sacramentum poenitentiae, et eucharistiae, quoad panem azymum vel fermentatum, item quoad unicam vel utramque speciem. Sed variatio materiae vel formae plerumque in istis non impedit rationem sacramenti, sicuti in hoc confirmationis sacramento. Quamdiu autem in linguis igneis super baptizatos venerit spiritus sanctus, et hoc donum linguarum duraverit, ex scripturis non constat, nec etiam ex probatis historiis: ex veteribus tamen scriptoribus certum est, quod temporibus Apostolorum celebris atque solennis fuerit usus chrismatis, et quod paulatim cessabant linguae ».

Die gleiche Ansicht äussert Tapper p. 245 und 253 in seinen Antworten auf die Einwände der Reformatoren. Hier spricht Tapper ausdrücklich das aus, was die Vertreter der Einsetzung in genere sagen: « ubi eadem est significatio et effectus, idem est et sacramentum, quamvis res significantes sint aliae ». Und konsequent dazu betont er auch ausdrücklich, Firmung durch Handauflegung und Firmung durch Salbung ist das gleiche Sakrament. So liegt auch hier der nicht so starre Substanzbegriff des Sakramentes vor, wie wir ihn bei Contarini, Cano, Petrus Soto gefunden haben. Tappers Auffassung ist: In einigen Sakramenten hat Christus die Determination von Materie und Form den Vorstehern

seiner Kirche überlassen. Damit ist diesen offenbar eine Vollmacht dazu übertragen. Wenn es nun heisst, die Apostel hätten jene Aenderungen vorgenommen « spiritus sancti suggestione », so kann darunter wohl nicht eine spezielle Offenbarung verstanden werden in dem Sinne, dass die Apostel nur ausführende Organe gewesen wären, also nicht kraft einer von Christus ihnen verliehenen Gewalt die Aenderungen vorgenommen hätten, sondern es ist dadurch ausgedrückt, dass die Apostel eben auch bei diesem Vorgehen unter der besonderen Leitung und Führung des Heiligen Geistes standen.

Bei Tapper haben wir eine so eingehende Darstellung, wie bei keinem der vorher erwähnten Theologen. Eine Uebereinstimmung mit diesen wird sich aber kaum verkennen lassen, vor allem, wie schon bemerkt, in der weiteren Auffassung von « Substanz des Sakramentes ». Das möchte die Vermutung nahelegen, vielleicht seien auch jene Theologen im gleichen Sinne zu verstehen, wie Tapper.

Bei der Lehre über die letzte Oelung berührt Tapper[1] auch den von den Gegnern immer wieder erhobenen Einwand, dass doch Iakobus *mehrere* Priester für die Krankenölung verlange, während die Kirche sage, *einer* genüge zur Spendung dieses Sakramentes. Tapper sagt hier: « Quod igitur adsint plures est pro solennitate sacramenti, et uberiore fructu consequendo, non pro sacramenti necessitate ». Und das Gleiche wiederum p. 255, wo er sagt, die Worte Iakobs bedeuteten nicht die Einsetzung des Sakramentes, sondern seien eine Ermahnung « ad faciendum id quod ex more tunc apud infirmos fiebat ». Und weil es eine Ermahnung und nicht eine Vorschrift ist, darum ist es nicht nötig mehrere Priester zu holen, obwohl es besser und nützlicher sei, dass mehrere Priester zugegen seien als Beter. Dann zitiert er für seine Lehre über das Sakrament der letzten Oelung die Worte aus der 14. Sitzung des Trienter Konzils. Darüber war natürlich Tapper als Konzilstheologe gerade bei der 14. Sitzung genau unterrichtet. Er hatte ja auch im Verein mit den Löwener Theologen Leonard Hasselt, Franciscus Sonnius, Iodocus Ravestein ein Gutachten über die

[1] P. 240.

Artikel über das Sakrament der Busse und der letzten Oelung eingereicht. Aus diesem Gutachten möge folgende Stelle hier eingefügt werden [1]:

« Articulus tertius: Extremae unctionis ritum et usum non observari ab ecclesia Romana iuxta beati apostoli sententiam, haeretica est haec prima pars articuli, si intelligatur, quod ecclesia Romana non observat hunc ritum et usum secundum ea quae sunt de substantia vel necessitate sacramenti, nam plures adducendos presbyteros hortatur Iacobus, non mandat, nam adhortantis non praecipientis sunt verba: Infirmatur quis in vobis, inducat presbyteros etc.: atque ita definit Alexander tertius in cap. Quaesivit... Et mirum est ex plurium presbyterorum mentione adversarios argumentum sumere contra unctionis sacramentum aut eius administrandi ritum ab ecclesia Romana observatum, quasi aut illud constare non possit sine pluribus presbyteris adhibitis, aut certe, si sine pluribus constare possit, de sacramento non agat, propterea quod plures presbyteros inducendos monet, quin etiam, si de gratia curationum per inunctionem exercenda loqueretur Iacobus, non necessarium foret plures habentes gratiam curationum convenire ad sanandum infirmum, cum per quemlibet possit infirmus curari; sicut igitur, si de gratia curationum locutus esset apostolus, sic intelligenda esset eius monitio de pluribus presbyteris inducendis, ut tamen unus quilibet habentium virtutem sanitatum posset per se sufficere, ita et de sacramenti unctionis pluribus ministris intelligenda est eius sententia et doctrina ».

Also nach den Reformatoren fehlt etwas an der Substanz des Sakramentes der letzten Oelung, weil die Kirche sagt, es genüge ein Priester, während nach Iakobus mehrere Priester nötig seien. Das hier gesagte gibt uns einen Wink, wie es zu verstehen ist, wenn das Konzil in der 14. Sitzung lehrt: « Nec profecto Ecclesia Romana... aliud in hac administranda unctione, quantum ad ea, quae huius sacramenti substantiam perficiunt, observat, quam quod beatus Iacobus praescripsit ». Auch sehen wir daraus, wie das Wort « Substanz des Sakramentes » zu jener Zeit verstanden werden konnte. Der Vollständigkeit halber möge noch einiges aus der

[1] Le Plat, IV, 300.

Lehre Tappers über die anderen Sakramente beigefügt werden. Art. 15 [1] handelt über die Kommunion unter einer oder beiden Gestalten.

Dort sagt Tapper [2].

« Haec igitur verba, Hoc facite etc. non disponunt de huius sacramenti esu vel potu, vel modo utendi, consecrandi, vel distribuendi, sed solum de eius substantia et ministro ».

Das liess Christus den Hirten frei zu entscheiden, ob die Gläubigen unter einer oder beiden Gestalten kommunizieren sollten, ebenso Zeit, Ort, ob gesäuertes oder ungesäuertes Brot, und unter welchen Riten es verteilt und konsekriert werde [3]. Er betont auch, dass viele Umstände des ersten Abendmahles in der Kirche nicht beobachtet werden; auch er zitiert 1. Cor. « Cetera cum venero disponam ». Hätte Christus die Kommunion unter beiden Gestalten angeordnet, so hätte das niemand geändert [4], denn Christi Anordnungen müssen fest, stabil sein, « quae per Ecclesiae praepositos mutari vel alterari non possunt ». Seite 384 bringt er wieder die Unterscheidung zwischen substantia und usus et dispensatio sacramenti. Als Prinzip stellt er auf [5]:

« Aboleri possunt sacri canones, item consuetudines et decreta quae traduntur in scripturis sacris, quando sunt Apostolorum, et non divinae constitutionis: quemadmodum manifestum esse diximus de Apostolorum decreto, ut non vescamur suffocato et sanguine: et quod Paulus mandat de non ordinando bigamo ».

Beim Weihesakrament liegt bezgl. Materie und Form die gleiche Schwierigkeit vor wie bei der Firmung. Die Apostel haben durch blosse Handauflegung geweiht, Christus scheint diese Gewalt den Aposteln gegeben zu haben durch Ueberreichung von Kelch und Patene mit seinem Leib und Blut, und jetzt, nach der Zeit der Apostel, wird es erteilt durch Ueberreichung der Patene

[1] P. 347-399.
[2] P. 348.
[3] P. 349.
[4] P. 354.
[5] P. 388.

mit Brot und des Kelches mit Wein, entsprechend der Entscheidung des Konzils von Florenz. Und die Handauflegung ist nach den Canones nicht nötig zur Diaconats- und Priesterweihe. Auch würde durch blosse Handauflegung jetzt das Priestertum nicht übertragen. Die Materie, welche die Kirche jetzt gebraucht, unterscheidet sich von der Christi nur darin, dass damals mit Kelch und Patene Christi Leib und Blut, jetzt aber Brot und Wein überreicht werden; die Form, die die Kirche jetzt anwendet: « Accipe potestatem offerendi usw » stimmt inhaltlich mit der von Christus gebrauchten: « Tuet dies zu meinem Andenken » überein. « In hac autem forma et materia consistit substantia sacramenti ordinationis sacerdotum, reliqua vero ut benedictio, manuum impositio et unctio, ad solemnitatem tantum, vel ad praeparationem ordinandi pertinent ». Das bestätigt das allgemeine Konzil von Florenz, das unter den substantialia dieses Sakramentes nichts von all diesen Dingen erwähnt.

« Factae sunt autem in forma et materia hae mutationes ex apostolica traditione et spiritus Christi suggestione. Sicut enim Apostoli sine expresso in scripturis iussu Christi, imponebant baptizatis manus ad spiritum sanctum accipiendum, eodemque ritu praesbyteros ordinabant, ita eodem spiritu docente ritum quem nunc observat Ecclesia, maxime consentientem ritui quem servavit Christus, tradiderunt: nisi forte dicatur hoc relictum fuisse Ecclesiae, qua forma, quave materia istud sacramentum conferretur, modo significatio, quae in sacramentis principaliter attenditur, qua scilicet significetur quae potestas tradatur, servetur. Nam in sacramentis quorum materiam et formam Christus non determinavit, haec dispositioni et arbitrio reliquit familiae suae praefectis, cuius exemplum habemus in poenitentia et matrimonio, imo et forma baptismi, magnam admittit mutationem, modo servetur eadem significatio. Nam liberum Ecclesiae relictum est quod non est per Christum determinatum »[1].

In der Antwort auf Calvins Einwand[2] sagt er wieder, der Weiheritus, den die Kirche jetzt habe, stehe dem Christi näher

[1] II, 434 f.
[2] P. 438.

als der der Apostel, die durch blosse Handauflegung weihten. « Hinc autem discimus ob varium hunc ritum a Christo et Apostolis servatum, non tam ceremoniam et verba in sacramentis attendi, quam significationem, ex qua suam habent virtutem et efficaciam ». Dies die Lehre Tappers, eines gewiss sehr angesehenen Theologen zur Zeit des Trienter Konzils. Daraus aber, dass er mit einer solchen Selbstverständlichkeit seine Lehre von der Einsetzung einiger Sakramente in genere vorträgt, ergibt sich mit Gewissheit, dass bis zur 14. Sitzung einschliesslich das Konzil nicht gegen die Einsetzung in genere sich ausgesprochen hat. Sonst wäre es unbegreiflich, wie Tapper in dieser Weise diese Ansicht noch vertreten hätte.

Mit *Dominicus Soto O. Pr.* kommen wir zu einem Theologen, dessen Auffassung sich von der Tappers deutlich unterscheidet. Bei ihm liegt über die Einsetzung der Sakramente eine Ansicht vor, welche jener der Vertreter der Einsetzung in specie sehr nahe steht, wenn nicht mit ihr identisch ist. In 4 d. 1 q. 1 a. 5 macht er den Einwand, die Kirche habe so vieles bezgl. der Sakramente angeordnet, was Christus unterlassen habe, z. B. Exorzismus bei der Taufe, Salbungen bei Taufe und Weihe usw, und darum « non... sola institutione Dei sacramentorum res determinantur ». Er antwortet, diese Dinge seien weder Sakramente noch auch de eorum essentia, sondern sacramentalia. Art. 7 zeigt er, dass determinierte Worte bei den Sakramenten nötig sind. Gleich aber fragt er dann, ob « universis sacramentis sit iure divino adscripta certa verborum forma, cuius variatio sacramentum irritaret ». Die Apostel hätten doch eine andere Taufform gehabt, bei den Griechen sei diese deprekativ, bei der Eucharistie sei es fraglich, ob die ganze Konsekrationsformel für den Kelch de necessitate sacramenti sei oder nur de necessitate praecepti. Soto antwortet, alle Sakramente hätten durch göttliche d. h. Christi Einsetzung « verba... eatenus determinata et definita, ut plane effectum gratiae talis sacramenti repraesentent ». Aber dann fügt er bei « non omnium sacramentorum formae eodem gradu explicitae sunt a Christo ». Einige sind « in evangelio expressae », so die Form der Taufe und der Konsekration; andere aber sind derart, « quae ex evangelio facile depromuntur, et per Apostolorum traditionem ecclesia habet tanquam

de fide receptissimas », so aus Mt 16 « was immer du lösen wirst », die Form der Absolution. Aber die Apostel konnten weder Sakramente einsetzen, noch auch deren Materie und Form; überhaupt alles was de essentia sacramentorum ist, geht nicht auf die Apostel allein zurück: es ist anzunehmen, dass sie diese Formen gewissermassen aus dem Munde Christi empfangen und dann der Kirche verkündet haben. Das Gleiche gilt für die Form der Firmung, letzten Oelung und Weihe. Für die Ehe endlich hat Christus keine genauere Form vorgeschrieben, als jene, welche nach dem Naturrecht den ehelichen Konsens ausdrückt, einerlei durch welche Worte oder Zeichen dies geschieht. Q. 5, a. 2 lautet: « Utrum sacramenta sint solum ex institutione divina ». Im Verlauf dieses Artikels fragt er, ob alle Sakramente von *Christus* eingesetzt seien, und mit welchem Gewissheitsgrade das anzunehmen sei; Christus konnte das ja auch andern übertragen. Soto antwortet, es sei häretisch zu leugnen Taufe, Eucharistie, Busse, Priesterweihe und Ehe seien von Christus eingesetzt; es stehe aber nicht fest, dass es häretisch sei zu leugnen, die Firmung und letzte Oelung seien ore Christi proprio eingesetzt (Alexander, Bonaventura, Hugo); aber zu leugnen, sie seien de iure divino, das sei häretisch. Temerarium aber ist es zu leugnen, alle Sakramente seien von Christus eingesetzt. Betreffs der Gültigkeit der Taufe im Namen Iesu äussert er d. 3 q. unica a. 6 seine Ansicht dahin, die Apostel hätten immer die trinitarische Form gebraucht; Taufe « im Namen Iesu » bedeutet die christliche Taufe im Unterschied von der Iohannestaufe. Dann gibt er aber auch noch wegen der äusseren Auktorität die gewöhnliche Erklärung, die Apostel hätten das getan auf Grund besonderer Offenbarung Christi. Hier sehen wir, wie er diese Aenderung nicht auffasst als Zeichen der Gewalt der Apostel, sondern hier erscheinen die Apostel als ausführende Organe: eine besondere Offenbarung Christi ist der Grund für die Aenderung. In d. 7 q. unica a. 1 behandelt er gegen Schluss die Frage nach der Einsetzung der Firmung. Jene Ansichten, die behaupten dieses Sakrament sei nicht von Christus eingesetzt, können nicht tuto defendi, denn die potestas excellentiae hat Christus niemandem mitgeteilt, und da Materie und Form de substantia sacramenti sind, kann nur Christus sie einsetzen. Sotos Mei-

nung ist, Christus habe das Sakrament eingesetzt non exhibendo sed promittendo die Fülle des Hl. Geistes, entsprechend Io 16, und bei der gleichen Gelegenheit beim letzten Abendmahl habe er die Apostel gelehrt « Chrisma conficere ». So geht also klar auch die Materie dieses Sakramentes auf direkte Einsetzung durch Christus zurück. Art. 2 erwähnt er die Ansicht von Aureolus, nach dem Oel, beziehungsweise Chrisma, bei der Firmung überhaupt nicht nötig sei, da ja nirgendwo zu lesen sei, Christus habe diese Materie angeordnet, und da die Apostel durch blosse Handauflegung gefirmt hätten; man müsste also sagen, die Kirche habe diese Materie eingeführt, und wenn das der Fall, kann sie auch von ihrem Gebrauch dispensieren. Das lässt Soto nicht gelten. Die Ansicht, wie auch ihr Fundament, ist erronea. Christus hat eben dies Sakrament eingesetzt und zwar Materie und Form. Auf die Schwierigkeit aber, die Apostel hätten durch blosse Handauflegung gefirmt, antwortet er zunächst mit den Worten des hl. Thomas: Christus konnte kraft seiner Gewalt auch ohne äusseres Zeichen die res sacramenti den Aposteln mitteilen; übrigens sei auch bei der Gelegenheit etwas der Materie dieses Sakramentes Entsprechendes dagewesen, die Feuerzungen. Ebenso haben die Apostel oft durch blosse Handauflegung den Heiligen Geist gespendet der sichtbar herabstieg. « Ubi autem illa sensibilia miracula divinitus sensibiliter ostendebantur, non erat alia necessaria visibilis materia sacramenti ».

Wenn das aber nicht der Fall war, haben auch die Apostel das Chrisma gebraucht. Letzteres, den Gebrauch von Chrisma durch die Apostel, beweist er dann noch besonders, und zitiert Thomas Waldensis, der schliesse, keiner qui vult esse fidelis möge sagen. Christus und die Apostel hätten ohne Salbung durch blosse Hanauflegung gefirmt. Paludanus sage, wenn einmal die Apostel ohne Chrisma gefirmt hätten, so sei das ex dispensatione spiritus sancti geschehen, wie auch, wenn sie im Namen Iesu tauften. Und Soto sagt dazu: « Quae quidem sententia coniectura non caret ». Einige glauben nun, ähnlich wie mit der Firmung verhalte es sich auch mit dem Sakrament der Weihe, auch dieses hätten die Apostel durch blosse Handauflegung ohne Ueberreichung der Instrumente gespendet; das weist Soto durchaus zurück, denn hier habe kein Grund

zu einer dispensatio vorgelegen. Art. 4 macht er gegen die jetzt gebräuchliche Form der Firmung den Einwand, nirgendwo lese man, Christus habe sie eingesetzt oder die Apostel hätten sie gebraucht. Er antwortet, da die Apostel nicht immer das Chrisma gebrauchten, weil sie eben durch blosse Handauflegung den Effekt des Sakramentes erteilten, so hätten sie dann auch die Form nicht gebraucht. Sonst aber haben sie die jetzt gebräuchliche Form angewandt. Dist. 24 q. 1 a. 4 beantwortet er den Einwand, die Apostel hätten durch Handauflegung zu Priestern geweiht, wie folgt:

« Licet certum sit, manuum impositione fuisse usos, non solum in ordinatione presbyterorum verum et diaconorum, tamen neque ambigere licet, quin formam, qua ecclesia utitur, per traditionem eorumdem apostolorum didicerit, qui a Christo eandem edocti fuere. Quapropter illa manuum impositio non erat sacramentum, sed sacramentale quoddam, sicut et haec, quae modo ecclesiae in more est, ut ait impraesentiarum S. Thomas. Simile enim argumentum fit de confirmatione: nam et tunc... manus apostoli imponebant, et tamen sacramenti materia non est nisi chrismatio. Hinc fit, solam traditionem calicis et hostiae esse de essentia sacramenti: impositio vero manuum episcopi, et unctio manuum sacerdotis non sunt de essentia, sed de praecepto ».

Der Gedanke Sotos ist also: Wenn auch bei der Spendung der Weihe die Apostel die Hände aufgelegt haben, so ist diese Handauflegung doch nicht ein Sakrament, wie nach Ansicht Sotos auch jetzt noch die Handauflegung bei der Weihe nicht Wesensteil des Sakramentes ist, sondern eine Vorschrift. Und ebenso betrachtet er die Handauflegung der Apostel zur Mitteilung des Heiligen Geistes. Materie der Firmung ist *nur* die Chrismatio, die Handauflegung, auch jene der Apostel, ist nicht Wesensteil des Sakramentes. Wenn also nach seinen früheren Ausführungen die Apostel durch blosse Handauflegung den Heiligen Geist spendeten, so lag da eben nicht das Sakrament der Firmung vor. Hier sehen wir den Unterschied in der Auffassung: Bei den früher erwähnten Theologen ist das durch blosse Handauflegung oder durch Chrisma gespendete Sakrament wesentlich das gleiche Sakrament

der Firmung; ebenso die durch Handauflegung oder Ueberreichung der Instrumente gespendete Weihe; für Soto ist in beiden Fällen die blosse Handauflegung nicht Sakrament. Sotos Auffassung von Sakrament, wesentlicher Veränderung des Sakramentes, Substanz des Sakramentes deckt sich mit jener der Vertreter der Einsetzung in specie.

Ioannes Slotanus O. Pr. verteidigt in einer Schrift *Disputationum adversus haereticos liber unus*[1] die Fragen, welche von der Inquisition dem Velsius vorgelegt wurden. Frage 25 und 26 betrefen die 7 Sakramente der Kirche[2]. Die Kirche hat immer die 7 von Christus eingesetzten Sakramente geglaubt[3]. Näheres über die Art der Einsetzung sagt Slotanus nicht. Er zeigt, wie von den einzelnen Sakramenten in der Schrift die Rede sei: die Firmung findet er natürlich in der Handauflegung durch die Apostel, ähnlich das Weihesakrament. Als forma visibilis der Firmung gibt er[4] an « chrisma, quod manu Episcopi in frontem confirmandi illinitur... » dazu das Wort « Signo te signo crucis etc. ». In diesem Sakrament wird der Heilige Geist ad robur gegeben, so hatte es Christus verheissen und den Aposteln versprochen. Er erfüllte dieses Versprechen am Pfingsttage[5] « in signo visibili evidentissime..., ut quod in apostolis semel in forma sensibili factum esse credimus, per sacramentum confirmationis fieri in nobis minime dubitaremus. Nam quod in primitiva Ecclesia, spiritus sancti descensio in credentium populos donavit universis, hoc in confirmandis neophytis, impositio manus episcoporum tribuit singulis... ». Danach ist also nach Slotanus das äussere Zeichen der Firmung Chrisma und Handauflegung. Für das Weihesakrament, haupsächlich für die ordines maiores ist die forma visibilis oder das Elementum die Handauflegung[6]. Aber auch die Salbung ist elementum; sie ist keine neue Erfindung, sondern seit der Zeit der Apostel in der Kirche. Das Wort ist: Empfanget den heiligen Geist.

[1] Coloniae, 1558.
[2] P. 365-381 *b*.
[3] P. 369.
[4] P. 374 *b*.
[5] P. 375.
[6] P. 376.

Genaueres darüber ob und in wie weit das Einzelne direkt auf Christi Einsetzung zurückgeht, lässt sich aus dem Gesagten schwer entnehmen.

Die Fragen 22 und 23 betreffen die Kommunion unter einer oder beiden Gestalten [1]. Hier muss der Verfasser sich äussern über die Gewalt der Kirche den Sakramenten gegenüber. Er beweist da eingehend, weder ex usu noch ex praecepto Christi sei die Kommunion unter beiden Gestalten erforderlich. Nicht alles was beim letzten Abendmahl geschehen, hat Gesetzeskraft, z. B. Fusswaschung, nicht nüchtern sein der Empfänger [2]. Die Kirche bedient sich bei der Konsekration ganz anderer Worte, als Paulus oder einer der Evangelisten sie gebraucht [3]; weitere Unterschiede: zuerst ungesäuertes Brot, dann gesäuertes, jetzt wieder ungesäuertes Brot [4]. « Ex omnibus his perspicuum est, in quot et quantis ecclesia variarit ab exemplo usu et instituto Christi. Quam variationem forsitan ab Apostolis edocta fuerat. Nam et Paulus ubi apud Corinthios, de hoc sacramento sermonem habet, tandem subiicit: cetera quum venero disponam. Quibus mirum (muss wohl heissen « nimirum ») verbis, pollicetur se quantum ad usum et ritum huius sacramenti spectat, traditurum alia, quorum hactenus in epistolis suis nullam fecerat mentionem... » [5]. Dann zeigt er eingehend, dass kein Gebot Christi zur Kommunion unter beiden Gestalten vorliegt. « Caeterum etiam si clare in scripturis comprehensum expressumque esset (quod tamen non est) ut laicis utraque species dari debeat, nihilominus tamen haberet Ecclesia, ius facultatem, ac potestatem mutandi ex iustis causis eiuscemodi praeceptum, quarum multae superius a nobis commemoratae sunt ». Dafür finden sich viele Beispiele in der hl. Schrift: Sabbat, Beschneidung, Osterfest.

« Quod si quis dixerit, haec ad caeremonialia veteris legis pertinere, quae Christus morte sua abrogavit, veniamus ad novum testamentum, et invenimus Christum praecepisse Apostolis suis Matth. 28.

[1] P. 304-327.
[2] P. 309.
[3] P. 310.
[4] P. 310 *b*.
[5] P. 311.

et Marci 16. ut baptizarent credentes in nomini patris et filii et spiritus sancti. Attamen sancti Apostoli praeceptum hoc ex iustis causis, aliquandiu intermiserunt baptizantes in nomine Iesu Christi... Imo nusquam scriptum invenies, baptizasse eos in nomine S. et individuae Trinitatis, neque in scriptis suis eius nominis mentionem fecerunt, quum esset in fide parvulis, nimis altum et incomprehensibile. Porro si Ecclesia potuit immutare Christi institutum in re maioris momenti et necessitatis, cur non idipsum possit in re minoris necessitatis? Constat autem baptismum, esse sacramentum maioris necessitatis, quam sit Eucharistiae sacramentum, cum ingredi quis non valeat coelum, qui lavachro regenerationis non fuerit ablutus, possit autem absque Eucharistiae perceptione. Quis igitur ex hoc non intelligit potuisse Ecclesiam nonnihil circa Eucharistiae sacramentum dispensare, quae circa baptismum tantum ausa fuit immutare? Si enim illud Christi de baptismo institutum, quod Christianis omnibus adeo necessarium est, non formidavit Ecclesia in aliam variare formam (id quod neutiquam fecisset, si non secura fuisset, id sibi ut faceret licuisse) quare non concedimus Ecclesiae, eandem auctoritatem in hoc Sacramento? Aut dicant mihi adversarii, quo loco Christus hanc variationem fieri permisit, aut quibus scripturis praecepit? Quod si non possunt, concedant Ecclesiam amplius aliquid posse, quam sacris scripturis proditum est » [1].

Dann bringt S. noch einige andere Beispiele für Veränderungen, so das Verbot Ersticktes zu essen u. a. Für uns ist beachtenswert seine Beurteilung der Aenderung der Taufform. Da schreibt er der Kirche eine recht grosse Gewalt zu: selbst da wo Christus eine bestimmte Form angeordnet hat, und wo es sich um ein sehr wichtiges Sakrament handelt, hat die Kirche die Gewalt zu ändern. Soll nun Slotanus wohl der Ansicht gewesen sein, diese Aenderung der Taufform bedeute eine Aenderung der Substanz des Taufsakramentes? Das ist nach dem ganzen Zusammenhang durchaus nicht anzunehmen.

Und so finden wir auch bei ihm jene weitere Auffassung des Substanzbegriffs bei den Sakramenten, wie wir sie vorher bei mehreren Theologen feststellen konnten. Auch hier liegt, was zu

[1] P. 322 ff.

beachten ist, eine Aenderung durch die Kirche vor, es soll ja deren Gewalt bewiesen werden.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich: Die Frage ob Einsetzung in genere oder in specie finden wir bei den hier erwähnten Theologen nicht direkt gestellt, wenn wir etwa von Tapper, Dominicus Soto und Petrus Soto absehen. Diese drei haben die Frage, wenn auch nicht in unserer Terminologie, so doch sachlich behandelt. Tapper scheint mir zweifellos den Vertretern der Einsetzung in genere, Dominicus Soto den Vertretern der Einsetzung in specie beigezählt werden zu müssen. Der tiefste Unterschied beider Ansichten dürfte darin liegen, dass nach Tappers Auffassung die Dinge, welche Materie des Sakramentes sind, sich wesentlich ändern können (Handauflegung–Chrismation; Handauflegung–Ueberreichung der Instrumente), ohne dass dadurch eine wesentliche Aenderung des Sakramentes eintritt, wenn nur der Effekt und die significatio die gleichen bleiben. Diese Aenderungen konnte die Kirche vornehmen kraft der ihr von Christus übertragenen Vollmacht. Das gilt von jenen Sakramenten, deren Materie und Form Christus nicht näher bestimmt hat. Nach Dominicus Soto aber ist nur Chrisma, bzw. Ueberreichung der Instrumente Materie des Sakramentes der Firmung bzw. der Weihe. Die Handauflegung allein ist nicht Materie: und zwar ist es immer so gewesen: der Gebrauch von Chrisma sowie die Ueberreichung der Instrumente gehen auf direkte Anordnung Christi zurück. Wird etwas als Materie gebraucht, was wesentlich von Chrisma oder Ueberreichung der Instrumente verschieden ist, so liegt überhaupt nicht mehr das Sakrament der Firmung bzw. der Weihe vor. Also im Gegensatz zur vorigen Ansicht bedingt die wesentliche Aenderung der Sache, welche Materie ist, schon eine substantielle Aenderung des Sakramentes. Diese mehr oder weniger starre Auffassung der Substanz der Sakramente scheint mit der Annahme einer Einsetzung in specie oder in genere parallel zu gehen. Die Einsetzung aller Sakramente in specie verlangt für alle Sakramente jene starre Auffassung von Substanz, während die Einsetzung in genere eine weniger starre Auffassung verlangt.

Das gibt uns einen Wink, für die Beurteilung jener Theologen, welche die Frage nach der Einsetzung der Sakramente nicht

direkt behandelt haben. Viele von ihnen fassen Substanz des Sakramentes nicht so enge wie Dominicus Soto. Diese dürften für eine Einsetzung in specie kaum in Frage kommen, vor allem dann nicht, wenn diese Aenderungen in den Sakramenten ausdrücklich als Beweis für die Gewalt der Kirche gedient haben, die Kirche also nicht bloss ausführendes Organ ist.

Somit wird man wohl sagen dürfen: die Lehre von der Einsetzung in specie war zur Zeit des Konzils von Trient nicht die allgemeine Lehre der Theologen. Die obigen Darlegungen sind nicht erschöpfend und wollen nicht erschöpfend sein. Für unsere Untersuchung genügt die Feststellung, dass tatsächlich die Einsetzung in specie nicht die allgemeine Lehre der Theologen gewesen ist. Das dürfte durch die obigen Ausführungen wohl erwiesen sein.

(Fortsetzung folgt).

HEINRICH LENNERZ S. I.

Novatien

et la doctrine de la Trinité à Rome au milieu du troisième siècle

Summarium. — I. Rerum series indicatur. — II. De Deo Patre. — III. De Filio Dei Iesu Christo. — IV. De Spiritu Sancto. — V. Quae sit Filii ex Patre origo. — VI. Conclusio.

Hic fasciculus continebit tantum I, II et partim III; reliqua in proximo fasciculo edentur.

La tradition dogmatique de l'Eglise romaine, si fragmentaire à ses origines, connut encore cette fortune étrange de compter parmi ses plus notables représentants des schismatiques. Hippolyte durant le premier tiers du IIIe siècle, Novatien pendant le second, rompirent avec l'Eglise mère. C'est, en quelque sorte, du dehors que ces deux premiers docteurs romains de la Trinité rendent témoignage, l'un en grec, l'autre en latin, de ce qu'ils ont appris avant leur exode.

Le témoignage n'est pas, pour autant, irrecevable. Car on peut tenir pour certain que ces hommes de tradition ne s'empressèrent pas de mettre le pic à la base de leurs croyances. Trop puritains pour les renier entièrement, ils étaient en outre d'esprit trop peu fertile pour s'en faire aisément d'autres. Ces générations, qui virent le déclin de la gnose, ne semblent pas avoir produit de réformateur tel que Marcion au IIe siècle, remaniant et quintessenciant le dogme au gré d'une logique outrancière. D'allure beaucoup plus classique, Novatien a dû vivre sur un fonds acquis durant sa période orthodoxe. Et nous avons les meilleures raisons de croire que l'élégant traité *De Trinitate*, dû à sa plume [1], nous apporte un

[1] Nous admettons comme acquise l'attribution du *De Trinitate* à Novatien. On nous permettra de renvoyer à notre article des « Recherches de science religieuse », 1919, p. 293-323: *Le Corpus de Novatien*.

écho assez direct de la catéchèse commune. Au reste, rien ne dénonce cet écrit comme proprement schismatique, et sa composition peut fort bien appartenir à la période catholique de Novatien [1].

I. Analyse du *De Trinitate*.

L'auteur se propose de commenter la *regula veritatis* [2], c'est-à-dire la foi de l'Eglise romaine, formulée dans le symbole baptismal.

L'ouvrage peut se diviser en quatre parties. Il traite d'abord du Père (1-8); puis, beaucoup plus copieusement, du Fils (9-28); très brièvement du Saint-Esprit (29); enfin il revient sur la relation qui existe entre le Père et le Fils (30-31).

Nous commencerons par une lecture rapide. Puis nous reprendrons chacune des divisions qui viennent d'être indiquées.

[1] Nous utilisons l'excellente édition de W. Yorke Fausset, *Novatiani Romanae Urbis presbyteri de Trinitate liber*. Cambridge, 1909.

Ce ne sera point déprécier l'œuvre de Novatien que d'avouer qu'il semble un peu excessif de présenter, avec M. Fausset, p. vii, le *De Trinitate* comme « the earliest systematic treatise on the subject and the earliest monument of Roman theology »; et p. xviii, Novatien « among the Christian writers of the Western Church as the earliest Latin stylist ». Car les traités de Tertullien contre Praxéas et d'Hippolyte contre Noët pourraient aussi bien s'intituler « De la Trinité »; d'ailleurs Hippolyte appartenait, comme Novatien, au clergé de Rome. Enfin, quoi qu'il en soit des titres littéraires de Tertullien, celui de « premier styliste latin de l'Eglise » n'était plus à prendre, après Minucius Felix. On discute encore sur la date précise de Minucius Felix, mais personne ne l'abaisse au-dessous du milieu du IIIe siècle.

Quant à la date du *De Trinitate*, l'absence de toute allusion soit à une scission dans l'Eglise, soit à une persécution, parle assez haut en faveur d'une date antérieure à l'année 250, qui vit la persécution de Dèce et les préliminaires du schisme de Novatien. Cette opinion rallie les suffrages de Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur bis Eusebius*, t. II, p. 566 (1903); de Harnack, *Die Chronologie der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. II, p. 399 (1904); de Yorke Fausset (1909).

[2] Κανόνα τῆς ἀληθείας, *regulam veritatis*, déjà selon saint Irénée, *Adv. Haereses*, I, ix, 4, P. G., VII, 545 B; xxii, 1, 669 A. — Novatien schismatique conserve le symbole baptismal de l'Eglise catholique, au témoignage exprès de saint Cyprien, *Ep.*, LXIX, 7, p. 756, 6-9: Quod si aliquis illud

[*Trin.*, 1] La *regula veritatis* exige que l'on croie d'abord en Dieu, Père et Seigneur tout-puissant, Créateur de toutes choses, et particulièrement de l'homme, qu'il a mis à la tête de l'univers, après l'avoir fait à l'image de Dieu et l'avoir doté de libre arbitre. [*Trin.*, 2] Dieu contient tout par sa présence et gouverne tout; immense, éternel, incompréhensible, au-dessus de toute parole et de toute pensée. [*Trin.*, 3] L'Ecriture affirme son infinie perfection (*Ps.*, CXLVIII, 5; CIII, 24; *Deut.*, IV, 36; *Is.*, XL, 22; XLV, 18, 22; XLII, 8; LXVI, 1. 2; XLV, 7), et la création visible en donne quelque idée (*Rom.*, I, 20; *I Tim.*, I, 17; *Rom.*, XI, 36). [*Trin.*, 4] Seul véritablement bon (*Luc.*, XVIII, 19), immuable (*Mal.*, III, 6; *Ex.*, III, 14), unique, infini. Aucun nom ne saurait traduire son essence incommunicable. [*Trin.*, 5] Si l'Ecriture lui attribue les passions des hommes, il faut en exclure toutes les imperfections inhérentes à la nature humaine. [*Trin.*, 6] Les anthropomorphismes bibliques n'ont de sens qu'à cette condition (*Ps.*, XXXIII, 16; *Gen.*, VIII, 21; *Ex.*, XXXI, 18; *Ps.*, CXXXV, 12; *Is.*, I, 20; LXVI, 1; *IV Reg.*, XIX, 16; *Ps.*, CXXXVIII, 8, 9, 10; *Ioan.*, IV, 21, 24). [*Trin.*, 7] Même le nom d'esprit appliqué à Dieu n'est qu'une figure prise du monde matériel et qu'il faut dépasser pour atteindre son être (*I Cor.*, II, 9). [*Trin.*, 8] Tel est le Dieu que connaît et vénère l'Eglise. Il a créé l'homme dans le paradis; il a puni la chute et préparé le relèvement; il a envoyé les prophètes, et en dernier lieu son Fils le Christ; sa Providence descend à tous les détails (*Mat.*, X, 29, 30; *Deut.*, VIII, 4; *Dan.*, III, 94; *Sap.*, I, 7) en même temps que sa majesté surpasse toute conception (*Ps.*, LXXIX, 2; *Es.*, I, 26, 22, 21; *Ps.*, LXVII, 18).

[*Trin.*, 9] Aux termes de la *regula veritatis*, il faut croire, en même temps qu'en Dieu le Père, au Fils de Dieu, Jésus-Christ,

opponit ut dicat eandem Novatianum legem tenere quam catholica Ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse Deum Patrem, eundem Filium Christum, eundem Spiritum sanctum... — Dans le *De Trinitate*, la *regula veritatis* est mise explicitement en relation avec la personne du Père, 1, p. 1; avec celle du Fils, 9, p. 28, 4; 11, p. 39, 1; 17, p. 58, 12; 21, p. 76, 5; avec celle du Saint-Esprit, 29, p. 110, 7. — La *regula veritatis* de Novatien paraît très conforme à celle qu'on lit chez TERTULLIEN, *De praescriptione haereticorum*, XIII. Voir notre *Théologie de Tertullien*, p. 256, Paris, 1905; YORKE FAUSSET, p. 26, 27.

notre Seigneur Dieu, mais Fils de Dieu, du Dieu unique et seul Créateur de toutes choses. Ce Jésus Christ, que l'Ancien Testament montrait promis, le Nouveau Testament le montre venant accomplir, dans la réalité de sa présence corporelle, les ombres et les figures de tous les mystères prophétiques. Fils d'Abraham, fils de David, au témoignage concordant des prophéties anciennes et des évangiles. La Genèse le désigne comme postérité d'Abraham (*Gen.*, XVII, 8); le montre sous les traits d'un homme, luttant avec Jacob (*Gen.*, XXXII, 24); venant à l'heure où le sceptre sortira de Juda, héritier de la promesse, attente des nations (*Gen.*, XLIX, 10). L'Exode le montre appelé par la prière de Moïse (*Ex.*, IV, 13). Le Deutéronome le montre promis par Moïse, au nom de Dieu, comme le prophète à venir (*Deut.*, XVIII, 15); comme la vie suspendue nuit et jour, à la vue du peuple incrédule (*Deut.*, XXVIII, 66). Isaïe le désigne comme la tige et la fleur qui montent de la racine de Jessé (*Is.*, XI, 1); comme le Fils de la vierge (*Is.*, VII, 14); comme le thaumaturge qui guérit toute maladie (*Is.*, XXXV, 5, 6); comme un insigne modèle de patience (*Is.*, XLII, 2, 3); comme l'auteur d'un testament nouveau, apanage sacré de David (*Is.*, LV, 3); comme le docteur des nations et leur refuge (*Is.*, LV, 4, 5); comme l'agneau qu'on mène à la boucherie et qui n'ouvre pas la bouche (*Is.*, LIII, 5, 4, 3); ressuscitant des morts (*Is.*, XI, 10). D'autres prophètes précisent le temps de sa résurrection (*Os.*, VI, 3); le montrent aussi à la droite du Père (*Ps.*, CIX, 1, 2); investi d'une royauté universelle (*Ps.*, II, 8); exerçant comme roi le jugement (*Ps.*, LXXI, 2).

[*Trin.*, 10] Ce rappel sommaire des prophéties messianiques, exactement vérifiées dans l'Evangile, doit fermer la bouche aux hérétiques qui rejettent l'autorité de l'Ancien Testament et fabriquent un Christ à leur fantaisie, un Christ sans relations avec le Dieu créateur et sans attaches dans la prophétie, sans réalité corporelle, un fantôme de Christ, qui n'est pas de notre race, qui ne doit rien à la substance de Marie. Toutes ces imaginations se heurtent à la naissance et à la mort du Seigneur. Le Verbe s'est fait chair, selon saint Jean (*Ioan.*, I, 14). Il est ressuscité avec le même corps qu'il avait pris de notre race. S'il est écrit que la chair et le sang ne sauraient posséder le royaume de Dieu

(*I Cor.*, XV, 50), cette sentence atteint, non la substance de la chair, mais la faute de la chair, rebelle à la loi divine.

[*Trin.*, 11] Après avoir brièvement revendiqué, contre l'hérésie, l'humanité vraie du Christ, l'auteur se tourne contre d'autres sectaires, qui s'en prennent à sa divinité. Leur doctrine lui fait horreur. D'autant que l'injure infligée au Sauveur du genre humain, seigneur et prince du monde, investi par son Père de tout domaine et de tout pouvoir, fondateur, créateur, organisateur de toutes choses, roi de tous les temps, souverain des anges, avant qui rien n'existe que le Père, cette injure rejaillit sur le Père même. Malheureux hérétiques, à qui les infirmités de la chair masquent la puissance de la divinité. Mais l'Ecriture n'est pas moins explicite sur le Dieu que sur l'homme, sur le Fils de Dieu que sur le fils de l'homme. Si le Christ est, comme homme, fils d'Abraham, il est, comme Dieu, avant Abraham (*Ioan.*, VIII, 58). S'il est, comme homme, appelé fils de David, il est, comme Dieu, appelé Seigneur de David (*Matt.*, XX, 31; XXII, 42-45). S'il est, comme homme, sujet de la Loi, il est, comme Dieu, Maître de la Loi (*Gal.*, IV, 4; *Luc.*, VI, 5). S'il a été jugé comme homme, comme Dieu il a le droit de juger les vivants et les morts. S'il est né, comme homme, après ce monde, comme Dieu il existait avant ce monde. Ne considérer en lui qu'un aspect, c'est renoncer à la foi et se précipiter dans la mort.

[*Trin.*, 12] Qu'on ouvre l'Ecriture, et l'on y verra les œuvres de Dieu. On apprendra du prophète Osée que Dieu (le Père) sauvera son peuple dans le Seigneur leur Dieu (*Os.*, I, 7). On apprendra d'Isaïe que le Fils de la Vierge est Emmanuel, Dieu avec nous (*Is.*, VII, 14); que Dieu vient pour faire œuvre de justicier (*Is.*, XXXV, 3-6). On apprendra d'Habacuc que Dieu viendra d'où souffle le vent d'Afrique (*Hab.*, III, 3). Dira-t-on qu'il s'agisse du Fils? Alors que ne confesse-t-on sa divinité selon l'Ecriture? Dira-t-on qu'il s'agit de Dieu le Père? Alors on enferme le Père dans le lieu, selon l'hérésie de Sabellius, qui identifie le Père avec le Christ. Il faut choisir entre deux hérésies.

[*Trin.*, 13] Mais saint Jean, décrivant la nativité du Christ, dit que le Verbe s'est fait chair et a demeuré parmi nous (*Ioan.*, I, 14). C'est lui que l'Apocalypse appelle Verbe de Dieu (*Ap.*,

XIX, 13). C'est lui que le Psalmiste avait en vue, quand il dit: « Mon cœur a proféré un Verbe excellent; je dédie mes œuvres au Roi » (*Ps.*, XLIV, 2). Par lui, toutes choses ont été faites et sur lui tout repose, selon saint Jean et saint Paul (*Ioan.*, I, 3; *Col.*, I, 16). Il est venu dans son domaine, et les siens ne l'ont pas reçu, ce Verbe par qui le monde a été fait, qui était dès le commencement en Dieu, qui était Dieu (*Ioan.*, I, 10, 11, 1, 2). Il est l'époux qui sort de la chambre nuptiale et s'élance comme un géant pour fournir sa carrière; qui du haut des cieux s'avance et rentre au plus haut des cieux (*Ps.*, XVIII, 6-7), ce Verbe qui est monté aux cieux comme il en était descendu, ce Fils de l'homme qui est dans les cieux (*Ioan.*, III, 13), qui, avant l'origine du monde, était associé à la gloire du Père (*Ioan.*, XVII, 5), et, pour prix de sa condescendance vers la chair, rentre en possession de cette même gloire. S'il connaît les secrets des cœurs (*Matt.*, IX, 4; *Ioan.*, II, 25), s'il remet les péchés (*Marc.*, II, 5), s'il vient du Ciel (*Ioan.*, III, 13), s'il peut dire: « Le Père et moi nous sommes un » (*Ioan.*, X, 30), s'il est appelé par l'apôtre Thomas « Mon Seigneur et mon Dieu » (*Ioan.*, XX, 28), par l'apôtre Paul « Dieu béni dans les siècles » (*Rom.*, IX, 5), s'il a révélé au même apôtre l'Evangile que Paul déclare ne pas tenir de l'homme (*Gal.*, I, 1, 12), c'est qu'il est Dieu. Si toutes choses ont été faites par lui (*Col.*, I, 16), c'est qu'il est Dieu.

[*Trin.*, 14] Cependant l'hérétique résiste aux multiples témoignages de l'Ecriture: il faut les rappeler. Le Christ est venu dans le monde comme en son domaine (*Ioan.*, I, 11). Le monde a été fait par lui (*Ioan.*, I, 10). Il est venu du ciel rendre témoignage de ce qu'il a vu et entendu (*Ioan.*, III, 31, 32). Toutes les choses visibles et invisibles, les trônes, les vertus, les dominations ont été créées par lui et en lui (*Col.*, I, 16). Il est médiateur de qui l'invoque; on peut espérer en lui (malgré *I Cor.*, XV, 19; *Ier.*, XVII, 5). Nul chrétien n'oserait dire qu'on peut le renier impunément, comme si l'on n'offensait qu'un homme (I *Sam.*, II, 25). Il est né après Jean, et il existait avant lui, au témoignage de Jean (*Ioan.*, I, 15). Il fait les œuvres du Père (*Ioan.*, V, 19). Comme le Père, il possède la vie en lui-même (*Ioan.*, V, 26). Il est le pain de la vie éternelle, descendu du ciel (*Ioan.*, VI, 51).

Seul il a vu le Père, qui est Dieu (*Ioan.*, VI, 46). Il est remonté là où il était d'abord (*Ioan.*, VI, 62), étant le Verbe par qui tout a été fait et sans qui rien n'a été fait (*Ioan.*, I, 3). [*Trin.*, 15] Il rend témoignage de lui même, et son témoignage est vrai, parce qu'il sait d'où il vient et où il va (*Ioan.*, VIII, 14, 15). Ses interlocuteurs sont d'en bas, lui est d'en haut; ils sont de ce monde, lui n'est pas de ce monde (*Ioan.*, VIII, 23). Encore qu'il soit de ce monde selon la fragilité du corps qu'il a revêtu, il n'est pas de ce monde selon la divinité du Verbe, homme uni à Dieu, Dieu associé à l'homme; seulement, en présence de l'aveuglement des Juifs, il insiste exclusivement sur la divinité. Il déclare qu'il procède de Dieu, qu'il en vient (*Ioan.*, VIII, 42, et XVI, 28). De lui, il est écrit: « Mon cœur a proféré un Verbe excellent » (*Ps.*, XLIV, 2). Il est de Dieu et en Dieu; il est Dieu (*Ioan.*, I, 1), procédant de Dieu. Qui le garde, ne connaîtra pas la mort éternellement (*Ioan.*, VIII, 51). Il donne l'immortalité, fruit de la divinité. Il est avant Abraham (*Ioan.*, VIII, 58). Il connait ses brebis et elles le suivent; il leur donne la vie éternelle et elles ne sauraient périr éternellement (*Ioan.*, X, 27). Il peut dire: « Moi et le Père, nous sommes un » (*Ioan.*, X, 30). Les Juifs voient dans cette parole un blasphème, et Jésus en appelle aux Ecritures: « Si (le Psalmiste) nomme *dieux* ceux à qui Dieu a parlé, et si l'Ecriture est indissoluble, Celui que le Père a sanctifié et envoyé en ce monde, pouvez-vous prétendre qu'il blasphème, parce qu'il a dit: Je suis le Fils de Dieu? » (*Ioan.*, X, 32-36). C'est-à-dire: « Je ne prétends pas être le Père, mais le Fils, donc je ne blasphème pas; et: Je ne fais qu'un avec le Père, donc je suis Dieu ». [*Trin.*, 16] Il déclare que quiconque le voit et croit en lui, ne mourra pas éternellement (*Ioan.*, XI, 26). Il promet le Paraclet, qui recevra de lui ce qu'il doit annoncer (*Ioan.*, XVI, 14). Il pose cette règle de foi: « La vie éternelle, c'est de vous connaître, vous seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé » (*Ioan.*, XVII, 3). Il réclame du Père la gloire qu'il avait en lui avant la création du monde (*Ioan.*, XVII, 5), étant le Verbe par qui tout a été fait et sans qui rien n'a été fait. On ne saurait rendre raison de cette parole par la simple prédestination, qui est commune au Christ avec tous les hommes justes et qui

eut son effet dans les anciens patriarches avant de l'avoir dans le Christ. [*Trin.*, 17] Moïse, au commencement de la Genèse, a montré Dieu faisant toutes choses par son Fils, par son Verbe (*Gen.*, I, 1). A son tour, faisant écho au psalmiste (*Ps.*, XLIV, 2) Jean a montré Dieu faisant toutes choses par son Verbe, et ce Verbe se faisant chair (*Ioan.*, I, 3, 14). C'est le Christ, Fils de Dieu, Dieu lui-même. L'homme en particulier, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu (*Gen.*, I, 26, 27), est l'esclave du Fils de Dieu. Quand, plus loin, Moïse montre Dieu descendant pour inspecter la tour que bâtissaient les fils des hommes (*Gen.*, XI, 7), il ne peut avoir en vue Dieu le Père, qui est étranger au lieu, ni un ange (*Deut.*, XXXII, 8). Reste qu'il ait eu en vue le Fils de Dieu, Verbe de Dieu, Dieu lui même (*Eph.*, IV, 10). [*Trin.*, 18] Ailleurs Moïse raconte qu'Abraham vit Dieu (*Gen.*, XII, 7). Cependant il enseigne que nul homme ne peut voir Dieu sans mourir (*Ex.*, XXXIII, 20); à cet enseignement, Jean et Paul font écho (*I Ioan.*, IV, 12; *I Tim.*, VI, 16). Comment concilier ces témoignages? Le Père ne s'est jamais fait voir; seul le Fils, image du Dieu invisible (*Col.*, I, 15), a été vu, parce que seul il est descendu. Par lui, la fragilité humaine se fortifie peu à peu et s'accoutume par degrés à voir enfin le Père (*I Ioan.*, III, 2). L'ange qui, dans le désert, interroge Agar fugitive (*Gen.*, XVI, 7, 8), reçoit les noms d'Ange, de Seigneur, de Dieu: en lui, nous reconnaissons le Fils de Dieu, appelé Ange du grand conseil (*Is.*, IX, 6, LXX). Auprès du chêne de Membré, Abraham vit Dieu, selon Moïse (*Gen.*, XVIII, 1). Or nous lisons que trois personnages se présentèrent à lui et qu'à l'un il donna le nom de Seigneur (*Gen.*, XVIII, 3). Ici encore, pour maintenir l'invisibilité du Père et ne pas exagérer la dignité d'un ange, il faut admettre que le Fils de Dieu s'est manifesté; c'est lui qui est appelé Dieu. C'est lui qui devait faire tomber sur Sodome le feu du Ciel (*Gen.*, XIX, 24; cfr. *Am.*, IV, 11). C'est encore lui qui dans le désert console et visite Agar (*Gen.*, XXI, 17) et qui, à cette occasion, est appelé Dieu. Néanmoins il est appelé Ange, parce qu'il porte un message et découvre le sein du Père (*Ioan.*, I, 18). [*Trin.*, 19] C'est encore lui qui, sous le nom d'Ange de Dieu, apparaît à Jacob endormi, et lui dit: « Je suis Dieu qui t'apparus au lieu de Dieu » (*Gen.*, XXXI,

11-13). C'est lui qui, sous les traits d'un homme, lutte pendant une nuit avec Jacob et lui dit : « Désormais tu ne t'appelleras plus Jacob, tu t'appelleras Israël, parce que tu as lutté avec Dieu... » (*Gen.*, XXXII, 24-28). Jacob entend le mystère et appelle ce lieu : Vision de Dieu (*Gen.*, XXXII, 30). C'est de lui encore que parlait Jacob, croisant ses mains sur les têtes des fils de Joseph pour les bénir, et disant : « Dieu qui me guide depuis ma jeunesse jusqu'à ce jour, Ange qui m'a délivré de tous les maux, bénisse ces enfants ! » (*Gen.*, XLVIII, 15, 16). [*Trin.*, 20] En vain l'hérétique s'obstinerait-il à soutenir, contre tant de témoignages, qu'il s'agit d'un ange seulement. Car tous les anges sont soumis au Christ, et pourtant, d'après l'Ecriture, n'importe quel ange soumis au Christ peut être appelé Dieu ; à plus forte raison le Christ. D'ailleurs l'Ecriture donne le nom de dieux aux juges, fût-ce des juges d'iniquité (*Ps.*, LXXXI, 2, 7). Et Moïse est appelé Dieu de Pharaon (*Ex.*, VII, 1). Combien plus le Christ a-t-il droit au nom de Dieu, lui qui, comme Fils, reçoit sans mesure les dons de Dieu ! (*Ioan.*, III, 34, 35).

[*Trin.*, 21] Quand le Seigneur, dans l'Evangile, dit de son propre corps : « Détruisez ce temple, et en trois jours je le rebâtirai » (*Ioan.*, II, 19) ; quand il dit : « J'ai le pouvoir de quitter la vie et de la reprendre ; tel est le mandat que j'ai reçu de mon Père » (*Ioan.*, X, 18) ; le pouvoir qu'il revendique est le propre pouvoir de Dieu son Père (*Ioan.*, V, 19 ; *Col.*, I, 15 ; *Ioan.*, III, 31, VI, 38). S'il est appelé premier-né de toute créature (*Col.*, I, 15), c'est parce que, selon la divinité, il procède, Verbe de Dieu son Père, avant toute créature. Réalisant dans sa personne l'union de la divinité avec l'humanité, il est apte à remplir entre Dieu et l'homme le rôle de médiateur (*II Tim.*, II, 5). S'il a pu revêtir la chair, s'en dépouiller à la mort et s'en revêtir de nouveau à la résurrection (*Col.*, II, 15), c'est que, sous le vêtement de chair, il y a en lui quelque chose qui n'est pas l'homme : c'est précisément le Verbe de Dieu, le Dieu. Il a lavé dans le sang de la grappe, c'est-à-dire dans la douleur de la passion, ce vêtement de chair (*Gen.*, XLIX, 11). [*Trin.*, 22] S'il a pu, étant en forme de Dieu, ne pas se prévaloir de la divinité comme d'un rapt, c'est qu'il avait conscience de la posséder en toute propriété,

comme la tenant du Père (*Phil.*, II, 6-11). Si l'Ecriture parle ici d'anéantissement, c'est qu'avant de se réduire à la condition d'homme, il existait, propre Fils de Dieu. D'ailleurs il s'est tenu à son rang, obéissant à tous les ordres du Père, et par là il s'est acquis un nom supérieur à tout nom, il a été révélé Seigneur et Dieu.

[*Trin.*, 23] Le témoignage des Ecritures en faveur de la divinité du Christ est si éclatant, que des hérétiques en ont abusé de deux manières. Les uns, non contents de reconnaître en lui le Fils de Dieu, l'ont confondu avec le Père même. D'autres ont totalement méconnu en lui l'humanité. Double erreur, condamnée par l'Ecriture, qui, d'une part, manifeste la divinité du Fils de Dieu, d'autre part le montre s'unissant la nature humaine pour remplir son rôle de Médiateur, Fils de Dieu et fils de l'homme à la fois.

[*Trin.*, 24] De ces deux erreurs, la seconde, qui supprime l'humanité du Christ, procède d'une confusion entre le Fils de Dieu et le fils de l'homme; si on les distingue, on n'aura pas de peine à reconnaître en Jésus-Christ l'homme et le Dieu. Mais ces hérétiques pensent éluder la parole évangélique touchant le Verbe chair (*Ioan.*, I, 14), et l'oracle de l'Emmanuel (*Is.*, VII, 14). Voici leur raisonnement. D'après l'Evangile de saint Luc (I, 35), la chose sainte qui doit naître de Marie, sera appelée Fils de Dieu. La chose sainte qui doit naître de Marie, c'est, disent-ils, la substance de la chair. Voici donc que la substance de la chair est appelée Fils de Dieu. Mais ils n'ont pas su lire l'Ecriture, qui les condamne en disant: « Même la chose sainte qui doit naître de Marie, sera appelée Fils de Dieu ». Ainsi l'appellation de Fils de Dieu convient principalement au Verbe incarné, conséquemment et secondairement à la chose sainte qui doit naître de Marie. [*Trin.*, 25] Cependant les hérétiques reprennent: Si le Christ n'est pas seulement homme, mais encore Dieu, et si l'Ecriture enseigne qu'il est mort pour nous et ressuscité, alors, selon l'Ecriture, nous devons croire que Dieu est mort. Mais si Dieu ne meurt pas, et si l'on nous enseigne que le Christ est mort, le Christ ne sera plus Dieu... — Ce langage montre qu'ils n'ont jamais compris l'Ecriture. Car, selon l'Ecriture, le Christ est à la fois Dieu et homme, il unit à la divinité impassible l'humanité fragile et passible. Si,

dans l'homme même, l'âme est immortelle, selon la parole du Seigneur (*Matt.*, X, 28), combien plus le Verbe divin!

[*Trin.*, 26] La première erreur, identifiant le Christ avec le Père, procède d'une confusion entre les personnes divines. Les hérétiques raisonnent ainsi: si l'on nous montre un seul Dieu et si le Christ est Dieu, si le Père et le Christ sont un seul Dieu, le Christ doit être appelé Père. En quoi ils montrent qu'ils ne connaissent pas le Christ, qu'ils ne distinguent du Père que par le nom. Le Fils se distingue du Père comme une seconde personne après le Père, d'après l'Ecriture. Le Père délibère avec le Fils sur la création de l'homme (*Gen.*, I, 26, 27). Le Père, par le moyen du Fils, fait pleuvoir le feu du ciel sur Sodome et Gomorrhe (*Gen.*, XIX, 24). Le Père dit au Christ: « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui... » (*Ps.*, II, 7, 8). Le psalmiste écrit: « Le Seigneur dit à mon Seigneur: Siège à ma droite, jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis sous tes pieds » (*Ps.*, CIX, 1). Semblablement Isaïe (XLV, 1). Le Seigneur déclare qu'il est descendu du ciel, non pour faire sa volonté, mais pour faire la volonté de Celui qui l'a envoyé (*Ioan.*, VI, 38); qu'il est envoyé par un plus grand que lui (*Ioan.*, XIV, 28); qu'il va vers son Père et son Dieu (*Ioan.*, XX, 17); qu'il a deux témoignages: le sien propre et celui de son Père (*Ioan.*, VIII, 17, 18); le Père fait entendre une voix du ciel (*Ioan.*, XII, 28); le Père révèle à Pierre la dignité du Fils (*Matt.*, XVI, 16, 17); le Christ demande au Père la gloire qu'il posséda en lui avant la création du monde (*Ioan.*, XVII, 5); il sait que le Père l'exauce toujours (*Ioan.*, XI, 42); il définit la vie éternelle: « Vous connaître, seul vrai Dieu, et Celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ » (*Ioan.*, XVII, 3, 4). Il affirme avoir tout reçu du Père (*Luc.*, X, 22). Il siège à la droite du Père, au dire des Prophètes et des Apôtres (*Ps.*, CIX, 1; *Marc.*, XVI, 19). L'Ancien et le Nouveau Testament montrent constamment le Fils obéissant au Père.

[*Trin.*, 27] Mais les hérétiques en appellent volontiers à cette parole: « Mon Père et moi nous sommes un » (*Ioan.*, X, 30). Leur raisonnement vaudrait, si le Christ avait dit: « Moi Père je suis un ». Il n'a pas dit cela. Il s'est distingué du Père; le neutre montre la concorde dans la multiplicité, non l'unité de personne;

et le pluriel montre la distinction. Pareillement l'Apôtre Paul écrit: « Celui qui plante et celui qui arrose sont un » (*I Cor.*, III, 6), bien que lui-même ait planté, qu'Apollo ait arrosé: c'est qu'ils ont travaillé de concert. Enfin, le Seigneur, répondant aux Juifs qui veulent le lapider « pour s'être voulu faire Dieu », distingue ce qu'ils confondaient: « Celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde, vous prétendez qu'il blasphème, parce qu'il a dit: Je suis le *Fils de Dieu?* » (*Ioan.*, X, 33, 36). Par là il se déclare envoyé du Père et soumis au Père.

[*Trin.*, 28] L'hérétique objecte encore la réponse du Seigneur à Philippe, qui l'avait prié de leur montrer le Père: « Qui me voit, voit le Père » (*Ioan.*, XIV, 9). C'est à dire qu'en allant au Fils avec une pleine foi, on atteindra sûrement le Père (*Ioan.*, XIV, 6). L'Ecriture donne ici, comme souvent ailleurs, un tour d'histoire à la prophétie (cfr. *Is.*, IX, 6; VIII, 3; LXV, 2; *Ps.*, LXVIII, 22; XXI, 19, 18, 17). Au reste, le contexte explique assez clairement la pensée du Christ: il revient au tour prophétique, pour détailler ses promesses et les promesses du Père, en faveur de ceux qui croiront en lui et l'aimeront (*Ioan.*, XIV, 12, 15, 16, 23, 26, 28; XV, 1, 2, 9, 10, 15, 21). Enfin, si lui-même eût été le Père, quel sens pourraient offrir ces paroles: « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils *verront* Dieu » (*Matt.*, V, 8)? A ceux qui déjà le voyaient, il promet par surcroît la vue du Père. Arracher à l'hérétique ces deux textes dont il se prévaut (*Ioan.*, X, 30; XIV, 9), c'est lui crever les deux yeux.

[*Trin.*, 29] En troisième lieu, la raison et la foi, appuyées sur la parole du Seigneur, veulent qu'on croie au Saint Esprit, jadis promis à l'Eglise (*Ioel.*, II, 29), et donné en son temps par le Christ (*Ioan.*, XX, 22, 23), qui l'appelle tantôt Paraclet, tantôt Esprit de vérité (*Ioan.*, XIV, 16, 17). Cet Esprit, qui jadis inspira les prophètes, assista encore les Apôtres en leur ministère (*I Cor.*, XII, 4; *II Cor.*, IV, 13). Désormais il est donné sans retour et sans mesure (*Ioan.*, XIV, 16, 17: XV, 26; XVI, 7, 13). Grâce à lui, les fidèles ne sont pas orphelins (*Ioan.*, XIV, 18). Il affermit les martyrs, institue les prophètes et les docteurs, parle en langues (*Act.*, II), il accomplit les miracles (*I Cor.*, XII, 9). Descendu sous forme de colombe, sur le Seigneur après son baptême

(*Matt.*, III, 16; *Io.*, I, 33), il se repose sur lui pleinement, selon Isaïe (XI, 2, 3; LXI, 1), David (*Ps.*, XLIV, 8), et saint Paul (*Rom.*, VIII, 9; *II Cor.*, III, 17). Il régénère dans l'eau les fidèles (*Io.*, III, 5), consacre par un titre authentique leur droit au salut (*Eph.*, I, 14), les fait temples de Dieu (*I Cor.*, III, 16), intercède pour eux par des gémissements ineffables (*Rom.*, VIII, 26), les instruit et les fortifie pour la lutte contre la chair (*Gal.*, V, 17). Esprit, non de ce monde, mais de Dieu (*I Cor.*, II, 12; VII, 40), inspirant les prophètes (*I Cor.*, XIV, 32), prémunissant les fidèles (*I Tim.*, IV, 1-2; *I Cor.*, XII, 3). Il n'y a point de pardon pour qui blasphème cet esprit (*Matt.*, XII, 32), témoin du Christ dans les Apôtres (*Ioan.*, XV, 26, 27), sceau de la virginité (*Cant.*, IV, 12), gardien de l'Eglise (*II Cor.*, XI, 2).

[*Trin.*, 30] En témoignage de cette doctrine, on pourrait citer tout l'Ancien et le Nouveau Testament. Mais il faut se borner. En finissant, l'auteur formule avec précision la doctrine des hérésies contraires qui prennent scandale du Christ et le défigurent, soit en le confondant avec le Père, soit en le réduisant aux proportions de l'homme. Ceux qui le confondent avec le Père, disent: « S'il n'y a qu'un Dieu et si le Christ est Dieu, le Christ est l'unique Dieu, et donc le Père ». Ceux qui le réduisent aux proportions de l'homme, disent: « S'il n'y a qu'un Dieu et si le Père est Dieu, le Fils, qui n'est pas le Père, ne peut être qu'un homme ». Ainsi le Seigneur est-il encore une fois crucifié entre deux larrons, exposé de part et d'autre aux blasphèmes des hérétiques. Aveuglement coupable, dont il ne faut imputer la faute ni à l'Ecriture sainte ni à l'Eglise. L'Ecriture nous montre un seul Dieu, selon Isaïe (XLV, 21, LXX; XLIV, 6, 7; XL, 12), selon Ezéchias (*IV Reg.*, XIX, 19), selon le Seigneur (*Matt.*, XIX, 17), selon saint Paul (*I Tim.*, VI, 16); *Gal.*, III, 20). Mais elle nous montre aussi le Fils de Dieu, notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ (*Ioan.*, I, 1, 2, 14; XX, 28; *Rom.*, IX, 5). L'Ecriture ne trompe pas; mais ceux-là se trompent qui par leur faute tombent dans l'hérésie. Il est écrit qu'il n'y a qu'un Seigneur (*Deut.*, VI, 4). Pourtant le Christ aussi est Seigneur. Il est écrit qu'il n'y a qu'un Maître, le Christ (*Matt.*, XXIII, 10). Pourtant l'apôtre Paul est lui aussi appelé Maître (*II Tim.*, I, 11). Il est écrit que Dieu seul est bon (*Matt.*, XIX, 17).

Pourtant le Christ aussi est appelé bon. Ainsi n'y a-t-il qu'un Dieu; et pourtant le Christ aussi est appelé Dieu.

[*Trin.*, 31] Donc Dieu le Père est auteur et créateur de toutes choses, seul sans origine, invisible, immense, immortel, éternel, seul Dieu, incomparable en grandeur, en majesté, en puissance. De lui, quand il voulut, naquit le Verbe son Fils, qui seul connaît les secrets du Père. Bien que né du Père, il est toujours dans le Père, avant tous les temps: sinon, le Père ne serait pas toujours Père. Néanmoins le Père le précède en tant que Père; et le Fils, procédant du Père, est moindre que lui. Donc, à la volonté du Père, il procéda du Père, substance divine, appelée Verbe, par qui toutes choses ont été faites. Il est donc avant toutes choses, mais après le Père, seconde personne après le Père, à qui seul appartient la divinité. Fils unique et premier-né de Celui qui, n'ayant pas d'origine, est seul principe et chef de toutes choses, il manifesta le Père, seul Dieu. Soumis au Père en toutes choses, bien que Dieu lui-même, il montre, par son obéissance, seul Dieu le Père de qui il procède. Il est Dieu, mais engendré pour être Dieu. Il est Seigneur, mais né du Père pour être Seigneur. Il est Ange, mais destiné par son Père à être l'Ange qui annonce le grand conseil divin. Devant le Père, il est soumis comme Fils; devant tout le reste, il est Seigneur et Dieu. Il reçoit du Père, avec l'empire sur toutes choses, tous les droits et la substance même de la divinité, mais les remet au Père. Ainsi apparaît-il que le Père est seul Dieu, parce que la divinité qu'il communique au Fils revient du Fils à lui. Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, recevant du Père, comme Dieu, l'empire sur toute créature, se soumet, avec toute créature à lui soumise, à son Père seul vrai Dieu.

II. Dieu le Père.

Dieu Créateur et Providence reçoit, au seuil du livre, un magnifique hommage. Tous les docteurs chrétiens triomphaient dans l'affirmation du dogme monothéiste, qui élevait leur foi si haut par delà le polythéisme ambiant. D'ailleurs, au développement de ce lieu commun, Novatien a su mettre l'empreinte particulière de

son heureux génie. On sait qu'il appréciait les philosophes, et dans tel détail de l'expression, l'on croit sentir passer un souffle du Portique [1]. Mais le fond est bien réellement chrétien.

D'ailleurs, en associant étroitement les textes de l'Ancien Testament à ceux du Nouveau, l'auteur avait conscience de répondre à un besoin actuel. Un peu plus d'un siècle s'était écoulé depuis le jour où Marcion inaugura dans Rome sa propagande hérétique, en niant l'accord des deux Testaments [2]. Nous savons par saint Irénée, par Tertullien et par d'autres, le trouble jeté dans toute l'Eglise par cette négation audacieuse du plan divin. En opposant le Christ au Dieu des Juifs comme un autre Dieu meilleur et seul vraiment digne du nom de Dieu, en dénonçant le Dieu de la Loi et des prophètes comme un despote mesquin et rigoureux, Marcion ôtait au christianisme historique l'appui de la prophétie, et déconcertait la prédication de l'Evangile. La secte, bien déchue en Occident dès le milieu du III[e] siècle, comptait encore des adeptes. Novatien les combat déjà en louant le Dieu Créateur, Père du Christ. Il les combattra encore en plusieurs de ses développements christologiques.

Tels hérétiques s'en prenaient alors à l'humanité du Christ: c'étaient les docètes marcionites ou gnostiques. D'autres s'en prenaient à sa divinité: c'étaient d'une part les Juifs et les ébionites; d'autre part les monarchistes sabelliens ou les adoptianistes. Nous les rencontrons dans le *De Trinitate*.

III. Le Christ.

Les pages consacrées au Fils de Dieu s'ouvrent par une brève revue des prophéties messianiques, depuis la vocation d'Abraham jusqu'aux oracles d'Isaïe, sans oublier les Psaumes. Là-dessus, l'au-

[1] Voir le début du c. 2.

[2] L'histoire du marcionisme vient d'être renouvelée pas un livre capital: *Marcion, Das Evangelium vom Fremden Gott*. Von Adolf von Harnack, Leipzig, 1921. Sur ce livre, on nous permettra de renvoyer à un article des « Recherches de science religieuse », 1922, p. 137-168, *Marcion, La Réforme chrétienne au II[e] siècle.*

teur s'interrompt pour faire observer que le genre humain n'avait pas à attendre un autre Christ que celui dont le Créateur avait marqué les traits dans les Ecritures de l'Ancien Testament, et que l'Evangile a exactement réalisé ces traits. Ceci vise en plein Marcion, dont Novatien ne daigne pas prononcer le nom. Au Christ inventé par l'hérésie, en dépit de l'Ancien Testament, il est juste de répondre : « Qui es-tu et d'où viens-tu ? Que viens-tu faire dans ce monde du Créateur, auquel tu es étranger ? ».

10, p. 31, 10-32, 3 : Qui es ? unde es ? a quo missus es ? quare nunc venire voluisti ? quare talis ? vel qua venire potuisti ? vel quare non ad tuos abisti, nisi quod probasti tuos non habere, dum ad alienos venis ? quid tibi cum mundo Creatoris ?...

Mais au III[e] siècle, l'hérésie s'attaquait plus volontiers à la divinité du Christ qu'à son humanité. Laissant là le dualisme scripturaire de Marcion, Novatien va se tourner vers les sectes judaïsantes et adoptianistes. Nombreux sont, dans l'A. T., les textes qui mentionnent expressément Dieu et ne peuvent s'entendre du Père. Reste à les entendre du Fils. Nombreux également les textes qui, dans le N. T., montrent le Fils à l'œuvre comme Dieu. Les deux séries convergent à prouver la divinité du Fils et sa distinction du Père.

Novatien remplit de ces textes bien des pages [1]. L'analyse précédente le montre aussi ferme que possible dans la confession de la divinité du Christ. L'union dans sa personne de la divinité avec l'humanité ressort clairement du témoignage de l'Ecriture.

11, p. 37, 7-16 : Tam enim Scriptura etiam Deum annuntiat Christum quam etiam hominem ipsum annuntiat Deum ; tam hominem descripsit Iesum Christum quam etiam Deum quoque descripsit Christum Dominum. Quoniam nec Dei tantum illum Filium esse proponit, sed et hominis ; nec hominis tantum dicit, sed et Dei referre consuevit : ut, dum ex utroque est, utrumque sit ; ne, si alterum tantum sit, alterum esse non possit. Ut enim praescripsit ipsa natura hominem credendum esse qui ex homine sit, ita eadem natura praescribit et Deum credendum esse qui ex Deo sit.

[1] *Trin.*, 11-22.

Après avoir accumulé en quelques lignes les textes de saint Jean (II, 25; III, 13; X, 30; XX, 28), de saint Matthieu (IX, 4), de saint Marc (II, 5), de saint Paul (*Rom.*, IX, 5; *Gal.*, I, 1, 12), il conclut par cette brève sentence:

13, p. 44, 26: Merito Deus est Christus.

Le chap. VIII de saint Jean montre le Christ aux prises avec un auditoire juif, auquel il déclare qu'il est descendu du ciel. La portée d'une telle affirmation est claire:

15 p. 48, 16-17: Veniendo autem inde unde homo venire non potest, Deum se ostendit venisse.

Les Juifs ne s'y trompent pas; aussi accueillent-ils cette déclaration par des cris de colère, car selon leurs idées charnelles ils ne voulaient voir en lui rien de plus que l'homme. L'affirmation demeure. Ou bien le Christ a menti, ou il est Dieu.

Ce n'est pas que, par une partie de lui-même, il n'appartienne à ce monde, selon la nature de ce corps fragile qu'il a revêtu. Mais, par une autre partie de lui-même, il échappe à ce monde, et c'est cette partie de lui-même que le Christ s'attache à mettre en lumière devant ceux qui le méconnaissent.

15, p. 50, 1-11: Idcirco nunc hic Christus in unam partem solius divinitatis incubuit, quoniam caecitas iudaica solam in Christo partem carnis aspexit, et inde in praesenti loco, silentio praeterita corporis fragilitate quae de mundo est, de sua sola divinitate locutus est, quae de mundo non est: ut in quantum illi inclinaverant ut hominem illum tantummodo crederent, in tantum illos Christus posset ad divinitatem suam considerandam trahere, ut re Deum crederent, volens illorum incredulitatem circa divinitatem suam, omissa interim commemoratione sortis humanae, solius divinitatis oppositione superare.

Or aucune équivoque n'est possible: le mot *Dieu*, pour Novatien, a une valeur transcendante. La première partie de son opuscule [1], tout entière consacrée à l'idée de Dieu, en témoigne élo-

[1] *Trin.*, 1-8.

quemment. C'est Dieu le Père qu'il a d'abord en vue, et il affirme sa toute-puissance créatrice, sa perfection souveraine, l'infinité de son être, sa providence. S'il paraît manifester quelque défiance à l'égard du nom d'*esprit*, appliqué à Dieu, ce n'est pas, comme on a pu le croire [1], qu'il se défie de la notion d'esprit, considérée en elle-même, comme si elle était autre chose qu'une pure perfection; bien plus se défie-t-il de l'intelligence humaine, trop faible ou trop paresseuse pour atteindre des concepts suffisamment épurés et propres à traduire la perfection absolue de l'Etre divin. C'est dans cette vue qu'après avoir cité *Ioan.*, IV, 24 (*Spiritus est Deus*), il ajoute:

7, p. 22, 7-23, 4: Sed illud quod dicit Dominus spiritum Deum, putem ego sic locutum Christum de Patre, ut adhuc aliquid plus intellegi velit quam spiritum Deum. Hominibus enim licet in Evangelio suo intellegendi incrementa faciens disputet, sed tamen et ipse sic adhuc de Deo loquitur hominibus, quomodo possunt adhuc audire vel capere; licet, ut diximus, in agnitionem Dei religiosa iam facere incrementa nitatur. Invenimus enim scriptum esse quod Deus caritas dictus sit, nec ex hoc tamen Dei substantia caritas expressa est; et quod lux dictus est, nec tamen in hoc substantia Dei est; sed totum hoc de Deo dictum est quantum dici potest, ut merito et quando spiritus dictus est, non omne id quod est dictus sit; sed ut, dum mens hominum intellegendo usque ad ipsum proficit spiritum, conversa iam ipsa in spiritu aliud quid amplius per spiritum conicere Deum esse possit.

Ces paroles ne renferment rien d'autre qu'un rappel de l'infirmité essentielle à tous les concepts humains et une invitation à les dépasser. Le contexte en fait foi: à la notion d'esprit créé, Novatien n'emprunte qu'une analogie lointaine, pour s'élever à la conception de l'Esprit incréé; un relai dont l'intelligence humaine a besoin pour s'assimiler à l'idée de Dieu.

Le développement vise expressément Dieu le Père. Nous aurons à examiner les relations qui existent entre le Père et le Fils; dès maintenant, retenons cette idée transcendante de la divinité convenant au Fils, comme au Père.

[1] H. HAGEMANN, *Die roemische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, p. 397, Freiburg i. B., 1864.

Tout le chapitre VIII de saint Jean enseigne que le Fils vient du Ciel; à la dernière ligne, Novatien note cette affirmation foudroyante: « Avant Abraham, je suis ». Plus loin, il montre le Christ initiant son auditoire juif au mystère de la distinction des personnes dans l'unité divine: « Mon Père et moi, nous sommes un » (*Ioan.*, X, 30).

N'insistons pas davantage sur l'éloquence des développements qui ramènent comme un refrain cette question pressante[1]: Si le Christ n'est qu'un homme, comment rendre raison de telle et telle parole évangélique? *Si homo tantummodo Christus, quid est quod ait*... La foi de l'Eglise romaine en la divinité du Christ s'y affirme avec une splendide énergie.

Au terme de sa longue démonstration scripturaire, Novatien annonce qu'il va confirmer le témoignage des Ecritures par l'aveu des hérétiques eux-mêmes, à qui la preuve scripturaire de la divinité du Christ s'est tellement imposée qu'ils l'ont confondu avec Dieu le Père.

Ces hérétiques sont les monarchistes sabelliens, déjà rencontrés plus haut[2]. Leur erreur est caractérisée en ces termes:

23, p. 84, 6-10: Usque adeo hunc manifestum est in Scripturis esse et Deum tradi, ut plerique haereticorum, divinitatis ipsius magnitudine et veritate commoti, ultra modum extendentes honores eius, ausi sint non Filium sed ipsum Deum Patrem promere vel putare.

Aux monarchistes sabelliens, Novatien associe les docètes, marcionites ou gnostiques, dont l'erreur commune a consisté à nier l'humanité du Christ, comme pour faire plus d'honneur à sa divinité:

23, p. 85, 3-7: Alii quoque haeretici usque adeo Christi manifestam amplexati sunt divinitatem, ut dixerint illum fuisse sine carne et totum illi susceptum detraxerint hominem, ne decoquerent in illo divini nominis potestatem si humanam sociassent, ut arbitrabantur, nativitatem.

[1] *Trin.*, 14-16.
[2] *Trin.*, 12, p. 41.

Monarchistes sabelliens et docètes se trompent sur la personne du Christ. Mais leurs erreurs divergentes procèdent d'un hommage commun rendu à sa divinité: ceux-ci prétendent l'honorer en niant l'homme; ceux-là en confondant le Fils de Dieu avec le Père. Entre ces deux erreurs, l'Ecriture enseigne à reconnaître la divinité dans le Fils de Dieu, sans préjudice de l'humanité qu'il a faite sienne en s'unissant le fils de l'homme, afin de remplir entre Dieu et les hommes un rôle de médiateur. Dans le Verbe incarné, devait s'accomplir la réconciliation de la terre et du Ciel, par la rencontre de Dieu avec l'homme: le Fils de Dieu, en élevant jusqu'à lui la chair, est devenu fils de l'homme; le fils de l'homme, en recevant le Dieu Verbe, est devenu Fils de Dieu. Profond mystere, décrété avant les siècles pour la rédemption du genre humain en Jésus-Christ, Dieu et homme.

Si des hérétiques l'ont méconnu, c'est qu'ils ont confondu le Fils de Dieu et le fils de l'homme, la fragile substance de la chair et le propre Fils de Dieu, le pur homme et le Fils de Dieu; détournant de leur sens les textes les plus clairs de saint Jean et d'Isaïe.

24, p. 86, 11-87, 8: Sed erroris istius haereticorum inde, ut opinor, nata materia est, quia inter Filium Dei et filium hominis nihil arbitrantur interesse, ne facta distinctione et homo et Deus Iesus Christus facile comprobetur. Eundem enim atque ipsum, i. e. hominem filium hominis etiam Filium Dei volunt videri, ut homo et caro et fragilis illa substantia eadem atque ipse Filius Dei esse dicatur: ex quo, dum distinctio filii hominis et Filii Dei nulla secernitur, sed ipse filius hominis Dei Filius vindicatur, homo tantummodo Christus idem atque Filius Dei asseratur. Per quod nituntur excludere *Ioan.*, I, 14 et *Is.*, VII, 14.

Avouons que cet énoncé est déconcertant. Si Novatien se bornait à reprocher aux sectes gnostiques d'avoir effacé la frontière entre la chair et l'esprit, il ne dirait rien que les polémistes catholiques n'aient dit avant lui [1]. Mais le sens naturel de ses pa-

[1] Saint Irénée, *Adv. Haereses*, III, xi, 3, P. G., VII, 882, A: Secundum autem nullam sententiam haereticorum Verbum Dei caro factum est. Si enim quis regulas ipsorum omnium perscrutetur, inveniet quoniam sine

roles paraît être que la chair demeure étrangère au Fils de Dieu et qu'autre est le Fils de Dieu, autre le fils de l'homme. Nestorius ne parlera pas autrement, et il est difficile d'échapper à l'impression que Novatien n'était pas parfaitement au clair, ou sur le dogme catholique, ou sur sa propre pensée.

Pourtant, à y regarder de près, on reconnaîtra que, en s'unissant la chair, le Fils de Dieu devient réellement fils de l'homme, et que, dès lors, le fils de l'homme est aussi Fils de Dieu. Ce que ne permet pas l'auteur, c'est qu'on perde de vue la distinction des deux natures jusqu'à vouloir trouver dans l'humanité même la raison de la filiation divine. Donc, au fond, l'intention est orthodoxe. Mais la présentation de la doctrine laisse gravement à désirer.

L'interprétation que nous venons d'en donner est confirmée aussitôt par le commentaire de *Luc.*, I, 35. Novatien écarte d'abord l'interprétation gnostique de ce texte, préludant à la future interprétation monophysite:

24, p. 87, 9-21: Proponunt enim atque illa praetendunt quae in Evangelio Lucae relata sunt, ex quibus asserere conantur, non quod est, sed tantum illud quod volunt esse: *Spiritus Sanctus veniet in te et Virtus Altissimi obumbrabit tibi: propterea et quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Si ergo, inquiunt, angelus Dei dixit ad Mariam: *quod ex te nascetur sanctum*, ex Maria est substantia carnis et corporis. Hanc autem substantiam, i. e. sanctum hoc quod ex illa genitum est, Filium Dei esse proposuit. Homo, inquiunt, ipse, et illa caro corporis, illud quod sanctum est dictum, ipsum est Filius Dei; ut et cum dicit Scriptura *sanctum*, Christum filium hominis hominem intellegamus, et cum Filium Dei proponit, non Deum sed hominem percipere debeamus.

corpore et impassibilis ab omnibus illis inducitur Dei Verbum et qui est in superioribus Christus. Alii enim putant manifestatum eum quemadmodum hominem transfiguratum, neque autem natum neque incarnatum dicunt illum; alii vero neque figuram eum assumpsisse hominis, sed quemadmodum columbam descendisse in eum Iesum qui natus est ex Maria. — Description un peu différente chez TERTULLIEN, *De carne Christi*, X sqq.; cfr. *Adv. Praxean*, XXVII. — Cfr. D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, p. 189 sqq.; FAUSSET, p. 85, 6, nota.

Selon l'interprétation que Novatien déclare hérétique, le fruit saint né de Marie, cet homme, ce corps de chair, est proprement Fils de Dieu. La gnose a effacé toute frontière entre la divinité et l'humanité. Ecoutons maintenant l'interprétation de Novatien :

24, p. 88, 1-18 : Sed enim Scriptura divina haereticorum et fraudes et furta facile convincit et detegit. Si enim sic esset tantummodo : *Spiritus veniet in te, et Virtus Altissimi obumbrabit tibi : propterea quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei*, fortasse alio esset nobis genere adversus illos reluctandum, et alia nobis essent argumenta quaerenda et arma sumenda, quibus illorum et insidias et praestigias vinceremus. Cum autem ipsa Scriptura caelesti abundans plenitudine sese haereticorum istorum calumniis exuat, facile ipso quod scriptum est nitimur, et errores istos sine ulla dubitatione superamus. Non enim dixit, ut iam expressimus, *propterea quod ex te nascetur sanctum*, sed adiecit coniunctionem. Ait enim : *Propterea et quod ex te nascetur sanctum ;* ut illud ostenderet, non principaliter hoc sanctum quod ex illa nascitur, i. e. istam carnis corporisque substantiam, Filium Dei esse, sed consequenter et in secundo loco ; principaliter autem Filium Dei esse Verbum Dei incarnatum per illum Spiritum de quo angelus refert : *Spiritus veniet in te, et Virtus Altissimi obumbrabit tibi.*

Toute la force de l'argumentation repose sur la présence, avant le pronom *quod*, de la conjunction *et* : Novatien en conclut que, selon la parole de l'Ange, non seulement le Fils de Dieu est saint, d'une sainteté essentielle, mais encore le fruit qui doit naître de Marie sera saint, d'une sainteté conséquente et dérivée. Le caractère artificiel de cette exégèse saute aux yeux. Il suffit de se reporter au grec, διὸ καί, pour se convaincre que la conjonction καί, représentée en latin par *et*, fait corps, non avec le mot suivant, mais avec le précédent, et donc n'a point le haut relief que Novatien lui attribue. Mais, dans la pensée de Novatien, il s'agissait d'exclure l'idée d'une sainteté propre à la chair, indépendamment de son union avec le Verbe. On peut lui accorder cela, tout en constatant qu'il lutte parfois contre des fantômes, et n'est pas heureux dans le choix des armes. Car l'affirmation de la sainteté du fruit de Marie n'emporte pas nécessaire-

ment le sens monophysite qu'il veut exclure, et lui-même n'y oppose qu'une vaine parade grammaticale, en exagérant la distinction entre le Fils de Dieu et le fils de l'homme.

Est-il du moins pur de Nestorianisme? On peut l'admettre, à condition de lire avec quelque bienveillance les lignes suivantes:

24, p. 88, 19-90, 1: Hic est legitimus Dei Filius, qui ex ipso Deo est, qui dum *sanctum* istud assumit et sibi filium hominis annectit et illum ad se rapit atque transducit, conexione sua et permixtione sociata praestat, et Filium illum Dei facit, quod naturaliter non fuit; ut principalitas nominis istius Filius Dei in Spiritu sit Domini, qui descendit et venit; ut sequella nominis in Filio Dei et hominis sit, et merito consequenter hic Filius Dei factus sit, dum non principaliter Filius Dei est.

Les mots *filium hominis annectit* présentent incontestablement une saveur adoptianiste. Mais il est permis de ne voir dans les mots *filium hominis* qu'une expression maladroite pour désigner l'humanité du Christ. Et comme cette humanité, selon la formule de Novatien, n'est pas *naturaliter Filius Dei*, on peut excuser le reste. Ce que veut Novatien, c'est, au fond, revendiquer pour la nature divine la *principalitas nominis istius: Filius Dei*. Accordons-le.

Novatien souligne encore cette intention. Seul le Verbe est, de plein droit et par nature, Fils de Dieu; le fils de l'homme, qu'il s'est uni, ne l'est que par communication, par le fait de l'union mystérieuse des deux substances, de Dieu et de l'homme; mais en somme, il l'est: *Dum filium hominis in se suscepit, consequenter illum Filium Dei fecit*[1].

Malheureusement, la suite va le montrer peu ferme sur la *communicatio idiomatum*, future pierre de touche de l'orthodoxie contre l'hérésie nestorienne. Quand on lui oppose cet argument:

25, p. 91, 18: Si Christus Deus, Christus autem mortuus, ergo mortuus est Deus.

[1] *Trin.*, 24, p. 90, 13-14. — *Susceptus homo* est une expression familière à la christologie de Novatien; voir 21, p. 79, 17; 22, p. 82, 14; 23, p. 85, 5.

Il déclare que c'est là un raisonnement alambiqué, *sermo contortus*; et voici ce qu'il trouve à répondre:

25, p. 91, 19-92, 10: Cum non tantummodo illum, ut ostendimus iam frequenter, Deum sed et hominem Scriptura constituat, consequens est, quod immortale est, incorruptum mansisse teneatur. Quis enim non intellegat quod impassibilis sit divinitas, passibilis vero sit humana fragilitas? Cum ergo tam ex eo quod Deus est quam etiam ex illo quod homo est, Christus intellegatur esse permixtus et esse sociatus, *Verbum* enim *caro factum est et habitavit in nobis*, quis non sine ullo magistro atque interprete ex sese facile cognoscat, non illud in Christo mortuum esse quod Deus est, sed illud in illo mortuum esse quod homo est?...

C'est là sans doute fort bien voir la distinction des natures, mais c'est fort mal rendre l'unité du Christ. Car s'il est bien vrai que le Christ meurt à raison de son humanité, non de sa divinité, il n'en est pas moins vrai que le Christ meurt, et le Christ est Dieu. Novatien oublie de tirer la conclusion, et ne souffre pas qu'on la tire. Son enseignement présente donc ici une lacune grave.

Lacune résultant d'une certaine timidité; car, s'il omet de tirer la juste conclusion, Novatien a du moins correctement posé les prémisses.

Il a très bien vu que le Christ, Médiateur entre Dieu et les hommes, devait être à la fois Fils de Dieu et fils de l'homme, et souligne la portée de ce grand mystère:

23, p. 86, 1-9: Oportuit illum cum eo esse et Verbum carnem fieri, ut in semetipso concordiam confibularet terrenorum pariter atque caelestium, dum utriusque partis in se conectens pignora et Deum homini et hominem Deo copularet; ut merito Filius Dei per assumptionem carnis filius hominis, et filius hominis per receptionem Dei Verbi Filius Dei effici possit. Hoc altissimum atque reconditum sacramentum, ad salutem generis humani ante saecula destinatum, in Domino Iesu Christo Deo et homine invenitur impleri...

Il a même affirmé que tout ce que le Fils de Dieu possède en propre et par droit de nature, est acquis, par le fait de l'In-

carnation, à l'Homme-Dieu; et c'est là justement le principe de la *communicatio idiomatum*.

16, p. 58, 10: Christo ab haereticis divinitas propria reddatur. 24, p. 90, 12-17: Filius Dei... dum filium hominis in se suscepit, consequenter illum Filium Dei fecit; quoniam illum Filius sibi Dei sociavit et iunxit, ut dum filius hominis adhaeret in nativitate Filio Dei, ipsa permixtione faeneratum et mutuatum teneret quod ex natura propria possidere non posset.

Il suffit de presser ces mots pour en faire sortir, en toute rigueur, la condamnation de l'erreur nestorienne. Novatien est donc, au fond, pur de cette erreur. On ne peut pas dire qu'il ait trahi sur ce point la *regula veritatis*. Seulement il lui a fait quelque tort, d'abord en ne tirant pas d'elle tout ce qu'elle contient; puis en y mêlant des explications de son cru, qui en compromettent la pureté.

Autant il paraît impossible de méconnaître, chez Novatien, une affinité au moins verbale avec la théologie adoptianiste, représentée au commencement du IIIe siècle par les Théodote et qui, développée au Ve siècle par les docteurs antiochiens, produira l'hérésie de Nestorius, autant nous le croyons innocent de l'accusation contraire, qui a été quelquefois formulée contre lui.

Il lui arrive de désigner l'humanité par l'expression abrégée *caro*. De là on a conclu que, selon Novatien, le Christ n'a pris de l'humanité que la partie matérielle, et qu'en lui le Verbe divin tient lieu d'âme: il aurait donc préludé à l'hérésie que professeront sur l'humanité du Christ, au siècle suivant, Arius et Apollinaire. Voici les passages qui ont donné lieu à ce soupçon [1]:

21, p. 79, 12 17 (Sur *Gen.*, XLIX, 11): Si stola in Christo caro est, et amictum ipsum corpus est, requiratur quis est ille cuius corpus amictum est et stola caro. Nobis enim manifestum est carnem stolam et corpus amictum Verbi fuisse, qui uvae sanguine, i. e. vino, lavit substantiam corporis et materiam carnis, abluens ex parte suscepti hominis passione.

[1] Formulé par V. AMMUNDSEN, *Novatianus og Novatianismen*, p. 37, Copenhague, 1901: « Men ud over Legemet gaar Kristi Menneskenatur for ham heller ikke. Tvaertimod stilles Kristus i Modsaetning til ceteri homines,

25, p. 92, 10-93, 22: Quid enim si divinitas in Christo non moritur sed carnis solius substantia exstinguitur, quando et in ceteris hominibus, qui non sunt caro tantummodo, sed caro et anima, caro quidem sola incursum interitus mortisque patiatur, extra leges autem interitus et mortis anima incorrupta cernatur?... Multo magis utique mors in Christum adversus solam materiam corporis potuit valere, adversus divinitatem Sermonis non potuit se exercere.

Le soupçon s'évanouira pour peu qu'on ait égard à la direction précise de l'argumentation. Il s'agit pour Novatien de montrer que, si le Christ meurt, néanmoins l'élément divin en lui ne meurt pas. Pour le faire comprendre, il recourt à un argument *a fortiori*. On dit d'un homme quelconque qu'il meurt: par là, on n'entend point dire que tout meurt en lui, mais on réserve l'élément immortel, à savoir l'âme, qui, de sa nature, échappe aux prises de la mort. De même, et *a fortiori*, en disant que le Christ meurt, on n'entend pas dire que tout meurt en lui, mais on réserve l'élément divin, qui est, en quelque sorte, beaucoup plus immortel que l'âme humaine. L'âme humaine du Christ demeure ici simplement hors de cause, aussi n'obtient-elle aucune mention. Mais son existence n'est pas, pour autant, niée. On peut trouver que l'auteur s'exprime avec peu de précautions, quand il désigne l'humanité du Christ par le mot *caro* et paraît l'opposer à l'humanité commune, qui est *caro et anima*. Soit. Mais en désignant l'humanité du Christ par le mot *caro*, il ne fait que reproduire la métonymie de l'Apôtre Saint Jean (I,14); et en désignant l'humanité commune comme *caro et anima*, il a égard seulement à la différence qui la sépare du Christ, lequel est *caro et Deus*. Il serait bien étrange qu'un auteur si attentif à trancher la distinction des deux natures ait réalisé l'étrange fusion que réaliseront les hérétiques du quatrième siècle, en faisant pour ainsi dire entrer

qui non sunt caro tantum, sed caro et anima, idet Verbum Dei hos Kristus paa en Maade svarer til anima hos andere Mennesker (c. 25). Novatian staar her tilbage ikke blot for Irenaeos (V. 1, 1), men ogsaa for Tertullian (*De carne Christi*, c. 10, 11, 14; *De resurrectione*, c. 53) og Hippolyt» (*Contra Noet.*, c. 17...: θεὸς λόγος... λαβὼν δὲ καὶ ψυχὴν τὴν ἀνθρωπίνην, λογικὴν δὲ λέγω, γεγονὼς πάντα ὅσα ἐστιν ἄνθρωπος).

la divinité en composition de l'humanité du Christ. En opposant à cette *generositas*, qui rend toute âme d'homme supérieure aux prises de la mort, la *generositas* incomparable du Verbe divin, il ne fait que suivre la ligne de son raisonnement, contre ceux qui n'hésitent pas à dire: « Un Dieu est mort »[1]. Cette affirmation le révolte; nous savons pourquoi: c'est que la mort n'a de prise que sur l'humanité. Mais il sait très bien que le Christ est mort. S'il se refuse à tirer la conclusion: « Un Dieu est mort », c'est par le fait de la même timidité logique qui l'apparente quelque peu au nestorianisme, non par le fait d'une tendance contraire, aboutissant au monophysisme[2].

(A suivre).

A. D'ALÈS S. I.

[1] *Trin.*, 25, p. 92, 21-93, 2: Si enim hanc habet generositatem immortalitatis anima in quovis homine ut non possit interfici, multo magis hanc habet potestatem generositas Verbi Dei, ut non possit occidi.

[2] FAUSSET conclut de même, et cit. p. LI, LII, plusieurs passages relatifs à l'humanité du Christ. 24, p. 87, 1, 17: ...Hominem filium hominis etiam Filium Dei volunt videri, ut homo et caro et fragilis illa substantia eadem atque ipse, Filius Dei esse dicatur... Homo ipse... et illa caro corporis. — Ces textes donnent à *caro* la même valeur qu'à *homo*. Dira-t-on que ces mots: *hominem filium hominis* désignent le corps du Christ à l'exclusion de son âme? AMMUNDSEN a noté très justement que l'erreur qu'il a cru apercevoir chez Novatien constituerait une régression à l'égard non seulement de la doctrine de Saint Irénée, mais de celle de Tertullien et de saint Hippolyte. Effectivement: et l'invraisemblance d'une telle régression est une raison de plus de ne pas presser les mots de Novatien, là où ils sembleraient rendre un sens contraire à la ligne générale de sa pensée. Ajoutons que les textes semblables abondent chez des Pères nullement suspects de monophysisme. Qu'il suffise de citer SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Ep. I ad Cledonium*, P. G., XXXVII, 189. Cfr. G. VOISIN, *L'Apollinarisme*, p. 289. Louvain, 1901.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

Quid senserit S. Thomas de principio: Lex dubia non obligat?

Probabilistae suum systema morale superstruere solent principio: « *Lex dubia non obligat* »; dubiam autem vocant omnem legem, quae non sit saltem moraliter vel quasi moraliter certa. Ita S. Alphonsus docet (*Theol. moral.*, edit. Gaudé, l. 1, n. 58): « Lex vero, ut obliget, non tantum promulganda est, sed etiam promulganda est *ut certa*. Et hoc principium firmiter est hic statuendum... Enimvero ex huiusmodi *fundamento* firmitatem accipit nostra sententia, nempe non posse legem incertam certam obligationem imponere ». Et iterum (*ibid.*): « Omnes ad asserendum conveniunt, quod lex ut obliget, debet esse *certa ac manifesta*, debetque *uti certa* manifestari sive innotescere homini, cui promulgatur ».

Ad hoc principium fundamentale probandum S. Alphonsus et cum eo probabilistae passim provocant ad auctoritatem S. Thomae, qui *De verit.*, q. 17, a. 3 asserit: « Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti ». Scientia autem significat cognitionem certam.

Contra hanc auctoritatem S. Thomae obiecit O. Renz (in opusculo: *Die Syntheresis nach dem hl. Thomas*, 1911, p. 135 sqq.), Aquinatem in textu allato nomine scientiae comprehendere quamcunque notitiam, etiam mere probabilem. Ei astipulatur Professor Monacensis M. Grabmann, vir doctissimus et de historia scholasticae egregie meritus, qui censet, hoc loco S. Thomam directe se opponere principio: Lex dubia non obligat (cfr. Periodicum: « Theologische Revue », 1917, p. 51).

Haec obiectio non est plane nova. Iam invenitur apud antiquiores theologos. Ita v. g. P. Patuzzi O. P. contra S. Alphonsum ea usus est. S. Alphonsus ei respondit: « Quod sub nomine scientiae intelligatur probabilis notitia est novi vocabularii nova significatio, dum philosophi omnes cum eodem S. Thoma distinguunt opinionem a scientia, quae accipitur ut *cognitio certa* alicuius veritatis » (*Theolog. mor.*, l. 1, n. 74).

Haec a S. Alphonso rectissime dicta esse, facile ostendi potest. S. Thomas in textu allato nomine scientiae intellexit cognitionem moraliter certam, ea scilicet certitudine, qua in vita practica et in rebus contingentibus communiter homines contenti sunt. Id primo probo *indirecte*. Supponamus S. Thomam in illo textu nomine scientiae intellexisse probabilem notitiam eumque existimasse, sufficere probabilem notitiam legis, ut obligemur eam servare: quid inde sequeretur? Sequeretur eum quoad rem reiecisse non solum probabilismum et aequiprobabilismum, sed etiam probabiliorismum, et adhaesisse tutiorismo vel rigorismo, qui docet, semper amplectendam esse opinionem tutam, quae stat pro lege, quamdiu opinio benigna pro libertate non est probabilissima seu quasi moraliter certa. Nam etiam quando opinio pro libertate est probabilior, opposita sententia tuta manet vere probabilis. Secus opinio contraria non esset probabilior, sed certa. Nam quando ex duabus opinionibus oppositis una cessat esse probabilis, contraria fit certa. Ergo, si sufficit notitia probabilis legis, ut ea obligemur, non licet sequi opinionem benignam probabiliorem.

Non mihi persuadere possum, tantum doctorem, qualis est Angelicus, hanc rigidam sententiam docuisse, quam iam diu omnes probati auctores reprobarunt, quam S. Alphonsus toto vitae suae tempore acriter impugnavit quaeque post iteratam approbationem Theologiae moralis Alphonsianae per Sanctam Sedem vix iam tuto doceri potest.

Sed etiam *directe* ostendi potest, illam recentiorum interpretationem textus allati ex S. Thoma non esse admittendam. Si a quolibet bono et solido auctore exspectatur, ut in explicandis scientifice rebus non temere sed magno delectu verbis utatur, id multo magis valet de tanto auctore, qualis est Aquinas, qui tam accurate loqui solet. Iam vero ille in suis operibus nomine scientiae intelligit cognitionem rei certam, quae a mera opinione distinguitur.

Verum quidem est, eum interdum distinguere inter scientiam *sensu stricto* seu demonstrativam et scientiam *sensu lato*, quae non est omnino infallibilis, sed in utroque sensu nomine scientiae intelligit cognitionem, qua *firmiter adhaeremus* rei cognitae sine formidine de opposito et per hoc distinguitur ab opinione, qua uni parti adhaeremus cum formidine de opposito. Ita *De verit.*, q. 17, a. 2, ad 2, quaerens, utrum conscientia errare possit, sibi obiicit: Conscientia addit aliquid super scientiam, id autem quod addit, nihil diminuit de ratione scientiae. Sed scientia nunquam errat, quia est habitus, quo semper verum dicitur, ut patet 6 *Ethic.*, c. 3 et 5. Ergo nec conscientia errare potest. Quid respondet? « Dicendum quod conscientia addit supra scien-

tiam applicationem scientiae ad actum particularem, et in ipsa applicatione potest esse error, quamvis in scientia error non sit. Vel dicendum, quod cum dico conscientiam, non dico vel implico scientiam solummodo *stricte acceptam* prout est tantum verorum, sed scientiam *largo modo acceptam* pro quacumque notitia, secundum quod omne quod novimus, communi usu loquendi *scire* dicimur ». Iam vero communi usu loquendi non dicimur scire ea de quibus habemus meram opinionem et formidamus, utrum oppositum fortasse verum sit. Ergo scientia etiam largo modo accepta significat firmum iudicium etsi non necessario infallibile.

Propterea clare dicit (2. 2, q. 1, a. 5 ad 4): « De ratione *scientiae* est, quod id quod scitur, *existimetur* esse impossibile aliter se habere, de ratione vero *opinionis* est, quod id quod opinatum est, existimetur possibile aliter se habere ». Et alio loco (1., q. 79, a. 9 ad 4): « Opinio significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius ». Iterum (2. 2, q. 2, a. 1): « Actus qui est credere habet *firmam adhaesionem* ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente, et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante ». Et 1. 2, q. 102, a. 5 ad 2: « De ratione scientiae est quod homo habeat certitudinem de his quorum habet scientiam ». Ita ubique quando loquitur de scientia intelligit cognitionem certam, non opinantem. Et sane nemo dixerit se aliquid scire, nisi firmiter iudicet, rem ita et non aliter esse.

O. Renz conqueritur, quod probabilistae non totum textum ex q. 17, *De verit.*, a. 3 afferant, sed solum verba supra allata ex contextu avulsa. Ideo iuvat totum contextum articuli inspicere. Quaerit S. Thomas, quomodo conscientia liget, et notat, ligationem hic esse metaphoram a corporalibus ad spiritualia translatam et significare impositionem necessitatis provenientem ab alio agente. Talis necessitas est duplex: una coactionis, altera condicionata, scilic. ex suppositione finis, sicut imponitur alicui necessitas, ut si non fecerit hoc, non consequatur suum praemium. Prima necessitas non cadit in actus voluntatis; secunda vero necessitas voluntati imponi potest. Actio autem, qua hoc modo voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis. Ita enim se habet imperium alicuius gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. « Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit; unde nec ex imperio alicuius regis vel domini ligatur ali-

quis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem ipsum per *scientiam. Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti;* et ideo ille qui non est capax notitiae, praecepto non ligatur, nec aliquis ignorans praeceptum Dei ligatur ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur *scire* praeceptum. Si autem non teneatur *scire* nec *sciat*, nullo modo ex praecepto ligatur. Sicut in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per *scientiam;* et ideo, sicut est eadem actio, qua tactus agit et qua virtus agentis agit, et virtus agentis non nisi mediante tactu; ita eadem virtus est, qua praeceptum ligat et qua conscientia ligat, cum praeceptum non liget, nisi per virtutem *scientiae*, nec *scientia* nisi per virtutem praecepti. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini ».

In toto hoc textu nihil est quod suadeat, S. Thomam loqui de opinione seu de cognitione probabili legis. Constanter loquitur de scientia. Etiam contextus postulat cognitionem certam. In corporalibus nemini necessitas imponitur nisi per hoc quod vinculum eum tangat et firmiter teneat, ne se possit alio movere. Similiter in spiritualibus, ut voluntas ligetur per praeceptum, debet firmiter cum eo coniungi, i. e. debet praeceptum certo cognoscere.

Obicit O. Renz, S. Thomam dicere, eum qui non est capax notitiae, praecepto non ligari, et nomine notitiae intelligi etiam probabilem cognitionem. Sed etsi hoc concederetur, inde non sequeretur, Aquinatem nomine scientiae intelligere probabilem notitiam, sed solum, illum, qui non est capax notitiae a fortiori non esse capacem scientiae legis. Deinde negandum est, S. Doctorem nomine notitiae simpliciter dictae intelligere cognitionem probabilem. Notitia enim derivatur a noto. Notum autem est id quod certo cognoscitur. Secundum S. Thomam prima principia sunt per se nota et in scientia proceditur a magis notis ad minus nota, ubi notum significat quod est certo cognitum. Et idem dicendum de notitia. Notitia sine addito significat cognitionem certam. Propterea quando habemus de re aliqua non certam cognitionem, dicimus nos habere aliqualem vel probabilem cognitionem, sed non notitiam simpliciter et sine addito.

Confirmari id potest ex iis quae Angelicus dicit de promulgatione legis (1. 2, q. 90, a. 4). Lex est regula et mensura. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. « Talis autem applicatio (legis) fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione, unde promulgatio

ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem ». Hic S. Thomas nomine notitiae intelligit cognitionem certam. Nemo enim dixerit se alios in notitiam deduxisse, quamdiu hi de re notificata dubitant. Praeterea lex est mensura. Nemo autem mensurat rem aliquam cum mensura dubia. Ergo idem de lege dicendum.

V. C. S. I.

Per una recensione.

Risposta al dott. prof. MAGNANIMI.

Analizzammo nel « Gregorianum », fasc. 1, 1922, p. 133, una interessante pubblicazione dell'egregio avv. Camillo Viglino[1], nella quale compendiava e lodava una tesi del dott. prof. Magnanimi sulla retta interpretazione degli articoli 57 e 107 del Codice civile d'Italia, relativi alle nozze di una donna, il cui matrimonio sia stato annullato, ed all'impotenza come causa di nullità. Per verità l'esposizione di quella tesi ci diede l'impressione che il dotto professore mirasse a far riconoscere che la sola impotenza *generandi*, senza riguardo all'impotenza *coeundi*, doveva essere considerata come causa di nullità. E ci sentimmo obbligati di rigettare recisamente la tesi così intesa.

Ora, in una cortese sua lettera dell'8 aprile, il valente professore c'informava che il suo intento era solo di ottenere provvedimenti legali ad impedire la celebrazione immediata di altre nozze di una donna il cui matrimonio era stato annullato per sola impotenza *coeundi*. E questo, perchè può darsi, e si è già data, una fecondazione senza i rapporti normali tra coniugi.

Ben volentieri inseriamo questa rettifica, lieti di trovare l'egregio professore d'accordo con noi nei principi della vera morale. Ci permetterà però di fargli osservare che potevamo difficilmente interpretare in maniera diversa, da quello che facemmo, le due conclusioni che ritroviamo alla p. 4 della sua dissertazione « La *impotentia coeundi* e le antinomie dell'art. 107 cogli art. 57, 160 e 164 c. c. », e che le vorremmo modificate nel senso da metter fuori di dubbio che l'impotenza *coeundi*, perpetua ed antecedente, sia vera causa di nullità.

ARTURO VERMEERSCH S. I.

[1] *Di una qualità essenziale dell'impotenza al matrimonio*, opuscolo estratto dal « Monitore dei Tribunali », n. 24, 1920.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Quelques ouvrages récents de Philosophie.

1. « Le petit essai de *Bibliographie thomiste* que l'on présente ici au public a des prétentions très limitées et vise avant tout un but pratique » (Introd., p. VII). C'est en ces termes modestes que le R. P. Mandonnet parle de son nouvel ouvrage [1]. On serait mal venu après cela de lui reprocher des omissions ou des lacunes. Une bibliographie entreprise pour des besoins personnels, puis développée par un collaborateur et éditée à l'usage de ceux qui se livrent à des études semblables, rendra toujours de bons services et constituera un premier fonds, que chacun pourra enrichir à sa guise et tenir au courant. Hâtons-nous de dire qu'ici le premier fonds est déjà d'une richesse fort appréciable. Le vocable « thomiste » a reçu et reçoit encore des extensions diverses : pour les uns, le thomisme est l'une des interprétations scolastiques du péripatétisme, la plus fidèle, leur semble-t-il, à l'esprit d'Aristote, assurément la plus encouragée par l'Eglise ; pour les autres, il est le péripatétisme médiéval, ou même le péripatétisme chrétien, ainsi désigné du nom de son plus illustre représentant : c'est en conformité avec ce dernier sens que les auteurs de la *Bibliographie thomiste* y ont introduit des publications qui n'ont rien de spécifiquement thomiste, mais sont simplement scolastiques.

Très heureuse a été l'idée de faire précéder la bibliographie d'une Introduction qui, après l'Avant-propos indiquant le principe et l'économie générale de l'ouvrage, contient une Vie abrégée de S. Thomas, une liste des écrits authentiques et quelques renseignements sur les écrits inachevés. Le P. Mandonnet était très spécialement qualifié pour condenser en quelques pages les résultats d'une critique qui lui doit tant. Pour les écrits authentiques, il mentionne la position du Dr. Grabmann, fort diverse de la sienne, comme on sait. Il la juge ainsi : « Je

[1] MANDONNET O. P. et J. DESTREZ O. P., *Bibliographie thomiste*. Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1921. Opusc. in-8°, XXI-116 p.

ne crois pas fondées les vues de Grabmann, ni la sélection qu'il a faite. Pour moi les onze écrits retenus comme authentiques par cet auteur sont indubitablement apocryphes et j'aurai l'occasion de faire à mon tour la critique de son procédé et des résultats qui sont censés en découler » (p. XI sq.).

La bibliographie ne comporte que les publications parues depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'année 1920. « Exception a été faite cependant pour des ouvrages antérieurs, importants au point de vue historique et critique, et pour les vies de saint Thomas » (p. VIII). L'exception aurait pu être étendue aux éditions complètes antérieures, et aussi à un plus grand nombre de travaux critiques sur les ouvrages du Docteur Angélique. Mais encore une fois le but pratique de l'ouvrage ne permet guère des observations de ce genre. Prenons le travail tel qu'il est et remercions les auteurs d'en avoir fait bénéficier le public.

La *Bibliographie thomiste* est présentée comme le premier volume d'une *Bibliothèque thomiste. Collection d'études historiques sur la vie, les écrits et la pensée de S. Thomas d'Aquin*, publiée par la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, sous la direction de Pierre Mandonnet O. P. Cette nouvelle manifestation de l'intense activité scientifique du groupe dominicain ayant son centre au Saulchoir ne peut que réjouir tous ceux qui ont à cœur le progrès et la diffusion de la philosophie scolastique.

2. Nous avons annoncé l'an dernier (*Gregorianum*, 1921, p. 413) le premier volume de l'Histoire de la Philosophie moderne du R. P. Sortais. Le second [1] en fait connaître mieux encore l'amplitude, le caractère et la méthode. Le sujet est traité avec une exactitude minutieuse et une érudition que l'on serait tenté d'appeler exhaustive. Non seulement les auteurs de premier plan sont étudiés avec un grand luxe de détails dans leur personalité, leur activité littéraire, leurs idées; mais encore tous ceux qui ont eu avec eux des rapports, subi leur influence, réfuté leurs doctrines, sont présentés au lecteur. Il y aurait peut-être même excès dans ces suppléments d'information : ils exposent à des répétitions, à des longueurs, à des inutilités. C'est ainsi que Descartes, dont l'auteur traitera seulement plus tard *ex professo*,

[1] *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz.* Etudes historiques par GASTON SORTAIS S. I. Tome deuxième: *Pierre Gassendi, Thomas Hobbes.* Paris, Lethielleux, 1922. Un vol. gr. in-8° de XI-584 p.

apparait déjà souvent et longuement dans l'étude consacrée à ses émules; à propos de l'influence de Hobbes sur Spinoza, les doctrines de celui-ci sont déjà copieusement exposées; les travaux scientifiques de Gassendi sont consciencieusement analysés, après quoi l'auteur doit reconnaitre qu'ils « n'ont rien ajouté d'important au patrimoine scientifique de l'esprit humain » (p. 177); une médiocrité philosophique comme Samuel Sorbière obtient l'honneur de trente-cinq grandes pages, au titre de disciple de Gassendi; à ce même titre Molière est étudié et les allusions aux doctrines gassendistes sont patiemment recherchées dans les pièces du grand comique. L'auteur pourrait m'objecter qu'il n'est rien d'inutile, quand il s'agit de reconstituer le passé: alors je n'aurais qu'à m'incliner. L'érudition est d'ailleurs d'excellent aloi, puisée aux sources et, autant que j'ai pu juger, fort exacte. Il faut lire bien des pages pour rencontrer quelque petite négligence (c'est *Fracastor*, qu'il faut lire, p. 68, au lieu de *Frascator*, cité par deux fois).

Les doctrines exposées sont toujours sobrement critiquées, et ces critiques reposent le lecteur de l'accumulation des matériaux. Volontiers même on les verrait amplifiées, et agrémentées de vues générales, de jugements s'élevant davantage au-dessus du détail des faits. Le présent volume continue le Livre I (et non le Livre II, comme porte la couverture), qui traite de *L'empirisme en Angleterre et en France*. Il est tout entier occupé par l'Article II, consacré à Gassendi (269 p.) et l'Article III, consacré à Hobbes (316 p.). Ce sont donc deux monographies, dont chacune constituerait à elle seule un juste volume. L'ouvrage entier sera vraiment monumental.

3. Les *Institutiones Theologiae naturalis* du R. P. Brosnan [1] justifient parfaitement leur titre: ce sont bien des « Institutions » adaptées à l'usage scolaire. L'élève y trouvera les questions classiques de la Théologie naturelle très clairement et sobrement exposées; les plus importantes sont résolues en des thèses bien conduites, les autres proposées en forme de *Scholia*. La doctrine est basée sur l'enseignement des grands maitres; les erreurs de notre temps sont présentées sous forme de citations empruntées aux auteurs du jour, de préférence anglo-saxons, en texte ou traduction anglaise, pour la plus

[1] Gulielmus J. Brosnan S. I., Prof. in Coll. Max. Woodstockii, *Institutiones Theologiae naturalis* ad usum scholarum accommodatae. Chicago, Typogr. Loyolaea, 1921. Un vol. in-8° de x-396 p.

grande commodité des étudiants auxquels s'adressent l'auteur. L'exécution typographique est fort soignée [1].

L'auteur s'est sans doute mesuré avec la difficulté, sérieuse, quoiqu'on dise, d'exposer les cinq voies de S. Thomas pour arriver à l'existence de Dieu, en assignant à chacune son caractère propre et en montrant leur convergence. Il se contente d'établir qu'une cause première est nécessaire, puisque tout ne peut être causé, ensuite que cette cause doit être par soi, absolument nécessaire, essentiellement unique, intelligente et personnelle. Vient ensuite l'argument du consentement universel, puis un supplément où sont examinés les autres arguments: alloiologique (ex contingentia), cinésiologique (ex motu), énologique (ex multitudine), idéologique (ex possibilibus), entropologique (ex lege entropiae), biologique (ex ortu vitae), thaumatologique (ex miraculis), eudémonologique (ex desiderio beatitudinis), déontologique (ex lege morali). Suivent deux autres suppléments utiles: De atheismi possibilitate et malitia, Present-day Philosophy and how we know God.

Un des points les plus délicats de la Théologie naturelle est, comme chacun sait, la thèse de l'infinité divine. Le P. Brosnan en donne deux arguments (p. 140 sqq.). Du second, tiré de la puissance divine, il remarque, sans exprimer son sentiment personnel, que Suarez ne lui reconnaît qu'une valeur probable; il ne se prononce pas davantage sur la valeur des deux arguments additionnels proposés sous la rubrique: « Confirmatur thesis ». Reste le premier argument, tiré de la notion d'être nécessaire; il est étayé du texte *Cont. Gent.*, I, 43, où S. Thomas, de ce que l'être en Dieu n'est pas *reçu* dans une puissance, conclut qu'il ne saurait être limité; mais au lieu que S. Thomas parle d'un acte réellement reçu dans une puissance réelle, notre auteur parait appliquer le raisonnement au cas d'une raison formelle *conçue comme reçue* en une autre. Il serait trop long d'examiner ici si l'argument ainsi modifié garde sa rigueur. Au moins avouera-t-on que la question se pose.

[1] Il manque à l'ouvrage un bon Index analytique, donnant selon l'ordre du développement, non seulement les thèses, mais aussi les scholies et autres suppléments. Les arguments ont trop souvent une allure artificielle, du fait de la forme conditionnelle, que l'auteur affectionne et qui est pourtant en bien des cas ou peu satisfaisante ou peu utile. Quel besoin, par exemple, pour démontrer que tout ne peut être produit et qu'il doit y avoir une cause non produite, quel besoin de dire: « Si existentia rerum productarum in mundo probat existentiam causae improductae, existentia Dei ut causae improductae rerum mundanarum ex eo probatur; atqui etc. »?

La thèse de l'immensité divine contient des expressions qui ne sont peut-être pas à l'abri de toute critique. N'est-ce pas trop concéder à l'imagination que définir cet attribut « infinitas in modo existendi, qua fit ut Deus sine ullo termino, in omnem dimensionem, non per partes sed per totalitatem substantiae, sit *diffusus* » (p. 188)?

La question du concours est largement traitée, dans le sens d'un molinisme modéré. Peut-être eût-elle gagné à être exposée plus synthétiquement, à une seule place. Peut-être aussi l'auteur donne-t-il trop de poids à la preuve de la connaissance par Dieu des futuribles tirée de ce que le futurible est en soi déterminé, en vertu du principe de contradiction (p. 216). Cet argument est énergiquement récusé par les prédétermistes, et aujourd'hui des molinistes de marque, comme De Backer, reconnaissent qu'il n'est pas décisif; l'exigence chez Dieu d'un domaine absolu sur le cours des événements, sans pourtant détruire la liberté de sa créature, donne à la science moyenne un fondement plus solide.

La nature du *concursus praevius* eût pu être aussi plus clairement expliquée; l'auteur proclame l'existence d'une prémotion physique, et semble entrevoir la nécessité d'une application de la faculté créée à son acte (p. 333), d'une motion actuant la tendance générale de la volonté au bien; pourtant ailleurs il nie résolûment qu'aucune entité, même « vialis », soit produite par Dieu dans la faculté. Peut-être eût-il trouvé dans la prémotion indifférente, que défendent certains auteurs récents, une conciliation des deux tendances.

4-5. Rien de plus fréquent que d'entendre exprimer le désir d'avoir un bon livre de texte pour l'enseignement philosophique dans les Séminaires et Universités ecclésiastiques, et le regret de n'en pas trouver. Voici qu'apparaissent, à quelques mois de distance, non pas deux manuels nouveaux, mais deux éditions nouvelles de manuels déjà avantageusement connus du public [1]; chacune est présentée avec la mention « emendata et aucta ». Les deux auteurs ont ceci de commun qu'ils ne prétendent pas exposer une doctrine originale ou un syncrétisme nouveau, mais marcher fidèlement dans le sillage de S. Thomas,

[1] VINCENTIUS REMER S. I., *Summa Philosophiae scholasticae*, editio quarta, emendata et aucta. Romae, « Deposito libri » Universitatis Gregorianae, 1921, 6 vol. in-12°, VIII--111, VIII-122, VII-218, VII-212, VIII-270, VII-208 p.

IOSEPHUS GREDT O. S. B., *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, editio tertia, aucta et emendata. Friburgi Brisg., Herder, 1921-22, 2 vol. in-8°, XX-443, XV-393 p.

dont ils estiment la synthèse, du moins dans sa partie métaphysique, absolument vraie, et par suite irréformable, assez souple d'ailleurs pour s'adapter, dans sa partie « physique » à l'état présent des sciences expérimentales. Tous deux se sont essayés à dégager des œuvres mêmes du Saint Docteur la philosophie sous-jacente à sa théologie, dont l'Angélique n'a pas donné un exposé complet et méthodique.

Les deux essais ont donné un résultat à peu près identique. Seulement le P. Gredt a suivi en tout l'école thomiste historique, en s'inspirant surtout de Jean de S. Thomas; il admet donc le mode de subsistance et la prémotion physique déterminante [1]. Le P. Remer fait partie du groupe de philosophes et théologiens S. I., qui, au cours du XIXe siècle, ont essayé de remonter par delà Cajetan et Bañez et ont pensé trouver dans le texte même de S. Thomas et dans les explications de Capreolus une métaphysique plus simple, où le suppôt est terminé (in creatis) par le seul fait de posséder une existence propre, et où la volonté libre ne reçoit de Dieu qu'une prémotion indifférente.

Des nombreuses générations d'élèves formées à la philosophie par le P. Vincent Remer à l'Université Grégorienne entre les années 1887 et 1904 sont sortis bien des professeurs qui enseignent actuellement et sont restés fidèles à la doctrine de leur maitre. Beaucoup ont ou adopté telle quelle la *Summa praelectionum* de leur professeur, ou composé un résumé avec référence à ce livre. Ainsi se sont assez rapidement écoulées trois éditions de l'ouvrage. Bien que la troisième ait été suivie de près par la mort de l'auteur, il a paru qu'une quatrième ne serait pas inutile, surtout si, tout en gardant à l'ouvrage son caractère de force et de sobriété, l'on y tenait compte des *desiderata* exprimés par ceux qui l'utilisent, je veux dire, si l'on cherchait à y introduire une exposition plus synthétique, un style plus fluide, une érudition historique et scientifique moins réduite.

Je suis moins qualifié que personne pour juger dans quelle mesure le progrès désiré a été obtenu. Je me contenterai de répéter ce

[1] Son attachement à Jean de S. Thomas ne l'a peut-être pas rendu assez défiant; il accepte complètement la thèse de cet auteur sur l'effet formel de la quantité: or on sait que Jean, influencé par les idées régnantes de son temps, admet que la substance matérielle possède avant la quantité des parties « entitatives », que la quantité a pour fonction d'unir et d'ordonner. Je pense avec le P. Le Rohellec (*Le Rôle de l'imagination en Métaphysique*, « Revue thomiste », 1921, p. 117-196) et le P. Ramirez O. P. (*Boletino de Metafisica*, « Ciencia tomista », 1922, p. 82-84), que cette doctrine est un cas d'intrusion de l'imagination dans la métaphysique.

que dit la préface de la nouvelle édition. Les changements s'imposaient surtout en Philosophie naturelle, et plus spécialement en Cosmologie, où le sens des objections dirigées contre la doctrine scolastique ne peut être toujours compris sans un appel aux données de la science moderne; ils étaient moins nécessaires en Métaphysique spéciale (Théologie naturelle) et en Logique mineure; quant aux deux autres parties, il eût fallu en altérer trop profondément l'économie pour compléter en Logique majeure la critique de la connaissance et présenter les questions d'Ontologie suivant un ordre plus génétique: on les a donc laissées comme elles étaient, sauf quelques modifications dans la rédaction, qu'imposait le caractère plus synthétique donné à l'ensemble. Au reste, ni le temps fort limité dont disposait l'éditeur, ni les conditions actuelles, très particulièrement difficiles, de l'imprimerie ne permettaient de pousser les modifications aussi loin qu'on l'eût désiré. Si l'œuvre est reprise plus tard, elle pourra être perfectionnée.

Les *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae* du P. Gredt se sont classés d'emblée parmi les meilleurs textes scolaires. Plénitude de pensée, pureté toute classique de l'expression, sobriété de l'exposé, abondance discrète de l'érudition: telles en sont les principales qualités. Toute la Philosophie, y compris l'Ethique, est traitée en ces deux volumes, de chacun 400 pages environ, qui sont ainsi adaptés à un cours de deux années, fût-il fait, comme c'est le cas à Saint-Anselme, par le même professeur enseignant alternativement les matières de première et celles de seconde année à tout l'ensemble des élèves.

Ne pouvant entrer en de longs détails, je signalerai comme particulièrement intéressantes dans l'ouvrage du P. Gredt ses explications, largement amplifiées dans la nouvelle édition, sur l'unité de forme substantielle et sur la connaissance. L'unité de forme, si chère à S. Thomas et si importante dans l'économie de son système, est aujourd'hui battue en brèche au nom de multiples arguments empruntés aux sciences physiques [1]. Beaucoup en viennent à penser qu'à moins de briser l'unité du mixte et de reculer la composition hylémorphique jusqu'à l'électron, sinon plus loin encore, il est impossible de nier la persistance actuelle des formes élémentaires; bien plus, la continuité même de la molécule et de l'atome leur semble démentie par les faits. Selon le P. Gredt, les difficultés s'évanouissent, si l'on accorde à la molécule et à l'atome une « microstructure » conservant

[1] Cfr. P. Descoqs, *La théorie de la Matière et de la Forme et ses fondements*, « Revue de Philosophie », 1921, p. 480 sqq., 603 sqq.

le dessin des composants, électrons et éther intératomique, qui les ont formés. Les électrons, positifs et négatifs, peuvent exister à l'état libre, se mouvant dans l'éther; ils ont alors chacun leur matière et leur forme, comme l'éther lui-même; mais quand ils entrent en composition, ils perdent leur autonomie et donc la forme substantielle qui leur donnait l'*esse simpliciter;* une partie d'éther est elle-même absorbée et sa matière informée par la forme unique de l'atome; celui-ci à son tour perd son autonomie et sa forme, quand il entre dans la constitution d'une molécule; enfin la molécule elle-même peut devenir partie d'un continu de masse plus grande, avec forme substantielle unique (cfr. vol. I, pp. 195, 204, 295).

Cette adaptation ingénieuse de la thèse antique n'est pas sans susciter de sérieuses difficultés. On n'y semble admettre d'autre différence spécifique entre les électrons que celle qui distingue les électrons positifs des négatifs: suffit-elle à expliquer la différence spécifique qui apparaît entre les éléments chimiques? Une différence de simple *structure* peut-elle causer une différence essentielle, exiger l'éduction d'une forme nouvelle? Et si les propriétés du mixte ne sont que les propriétés des éléments mutuellement tempérées, distribuées uniformément dans la masse totale, comment expliquer la résolution? qu'est-ce qui déterminera telle région de la molécule d'eau à devenir oxygène, telle autre à devenir hydrogène? Il me paraît impossible de ne pas invoquer, en outre de la différence de structure, une véritable hétérogénéité accidentelle entre les parties continues du mixte [1].

Quant à la théorie de la connaissance, elle est, dans sa partie psychologique, un exposé très fidèle de la doctrine thomiste, si exacte et si profonde.

Dans la partie critique, l'auteur, appliquant ces principes au cas embarrassant de la sensation externe, dont la science conteste le caractère immédiat, oppose au *Réalisme critique* son *Réalisme naturel*, dont il a donné un ample exposé dans son ouvrage, *Unsere Aussenwelt* [2]. J'étonnerai peut-être l'auteur, si je lui avoue qu'il ne me paraît pas toujours assez fidèle à son « immédiatisme »; mais aussi bien pourquoi dit-il, vol. I, p. 351: «Omnis cognitio est actio qua cogno-

[1] L'argumentation de NYS (*Cosmologie*, 3e éd., vol. II, p. 282 sqq.) me paraît décisive; je regrette que le P. Gredt ne l'ait pas discutée, ni même mentionnée. Historiquement, je crois que c'est le P. Gredt qui a la vraie pensée de S. Thomas, mais, théoriquement, celle-ci me paraît devoir être corrigée dans le sens de Nys.

[2] Cfr. « Gregorianum », 1921, p. 393 sqq.

scens sibi aliquid repraesentat » ? Où est la *représentation* dans la sensation externe ?

C'est un point fort délicat que la réfutation de l'idéalisme. Non qu'on puisse reconnaître à cette erreur la moindre vraisemblance ; mais, impliquant un doute extrêmement radical sur la valeur de la connaissance, sans être pourtant un brutal scepticisme, elle est difficile à étreindre. Il s'agit de savoir si la connaissance atteint un au-delà d'elle-même, si sa matière (les êtres sur lesquels elle porte) et sa forme (les relations qu'elle affirme entre ces êtres) sont un absolu, indépendant d'elle, qu'elle constate, mais ne crée pas. Nul n'ignore que les philosophes catholiques sont divisés sur la manière de procéder pour dévoiler l'erreur et prémunir contre elle les esprits si nombreux qu'elle fascine. Il y a parmi eux, pourrait-on dire, une droite intransigeante, qui nie l'efficacité et même la légitimité de toute critique, et n'accepte qu'un appel *en bloc* à l'évidence ; une gauche, large de concessions, qui prétend *prouver* la valeur de la raison ; un centre qui adopte une position moyenne et, sans concéder la possibilité d'une preuve directe, croit qu'on peut et qu'on doit suivre l'adversaire dans sa marche et lui signaler ses incohérences ! A ce dernier groupe semble appartenir le P. Gredt, et voici son procédé. De l'impossibilité du scepticisme, en fait et en droit, il déduit la nécessité d'un point de départ dogmatique, lequel ne peut être que la certitude naturelle des premiers principes : le rejet du doute méthodique universel importe en effet l'affirmation des « trois vérités primitives », dont l'une est l'aptitude de l'esprit à connaître le vrai ; or celle-ci suppose la vérité des premiers principes, puisqu'ils se présentent comme évidents dans leurs termes mêmes. Une fois reconnue l'existence de la certitude, reste à en assigner les causes : la cause subjective, ce sont nos facultés de connaissance, qui, pour être vraiment telles, doivent être ordonnées à la vérité, et donc de soi infallibles, en sorte que l'erreur soit un accident, et comme une monstruosité de la connaissance ; la cause objective est l'évidence de ce qui est connu. C'est à propos de la détermination de la cause objective qu'est traitée la question de l'idéalisme. Notre auteur réfute l'idéalisme moniste, qui nie toute réalité extramentale, le réalisme critique, en qui il voit, très justement, semble-t-il, une forme atténuée d'idéalisme, restreinte aux qualités sensibles dites « secondaires », et enfin l'idéalisme transcendental de Kant.

Dans la nouvelle édition le P. Gredt est resté très synthétique dans son exposition. Il ne propose sous forme de *thèses* que les ques-

tions vraiment importantes, rejetant les autres dans des Corollaires ou Scholies. C'est là un procédé pédagogique excellent. Une critique en ce sens avait été faite aux précédentes éditions du P. Remer; la nouvelle a réduit considérablement le nombre des thèses. Mais il est aussi de bonne pédagogie philosophique d'exposer et réfuter *en forme syllogistique* les objections des adversaires; Remer n'y manque pas, et ses difficultés alimentent les « disputes » académiques, si utiles à la formation de l'esprit; beaucoup regretteront que le P. Gredt n'ait pas suivi en cela la tradition et se soit contenté de donner en Scholies les principes de solution aux objections qui se peuvent opposer à ses thèses.

Le style du P. Gredt est, comme celui du P. Remer, un peu ardu. Je ne saurais l'en blâmer. Un livre de texte peut avoir ce caractère. Un bon professeur saura rendre claires les formules concises, et le travail qu'aura à fournir l'élève pour les pénétrer stimulera son initiative, aiguisera son intelligence, lui donnera le goût de la synthèse, qui est la quintessence de l'esprit philosophique.

6. Sous un volume qui ne diffère pas sensiblement de celui de l'ouvrage du P. Gredt, le R. P. Uccello S. S. S. [1] nous donne, lui aussi, un texte complet de Philosophie, Ethique comprise. Il y ajoute même d'utiles documents de travail scolaire: en tête du premier volume, le *Motu proprio « Doctoris Angelici »* et les thèses approuvées par la S. Congrégation des Etudes comme contenant les points fondamentaux du thomisme; à la fin du second volume, un abrégé de l'histoire de la Philosophie (très court, il est vrai: 30 pages seulement!), le texte de la belle Encyclique *Aeterni Patris* et le *Lexicon scholasticorum verborum* de Joseph Zama Mellini (plus ancien et plus bref que celui de Signoriello).

La doctrine est en général celle de S. Thomas; l'auteur y fait pourtant certaines modifications notables et, à mon avis, peu heureuses: telles l'introduction d'une espèce expresse dans la sensation externe et la négation de la distinction réelle entre l'intellect agent et l'intellect possible. Sur certains points le P. Uccello hésite à prendre parti; il est, semble-t-il, de meilleure pédagogie, dans un ouvrage élémentaire, de défendre l'une des thèses en présence, avec la modération convenable et sans dissimuler les difficultés de la solution adoptée.

[1] R. P. Seb. Uccello S. S. S., in Collegio Tolosano (Hispaniae) quondam Professor, *Philosophia scholastica* ad mentem S. Thomae. Augustae Taurinorum, Marietti, 1921-22, 2 vol. in-12° de xx-411 et 459 p.

On note dans ce manuel un louable souci de simplifier les questions et de les rajeunir. Je crains malheureusement que cette préoccupation n'ait pris le pas sur celle de présenter au lecteur des concepts absolument précis. Nombreux sont les endroits où se rencontrent des façons de parler peu exactes. Qui, par exemple, approuvera cette définition du jugement synthétique: « *Ratione extensionis*, subiectum potest esse pars praedicati in eoque contentum ; quod cum contingat, iudicium dicitur syntheticum... » (p. 25)? ou cette définition du signe formel et du signe instrumental: « Signum... dividitur in signum formale vel instrumentale prout ducit in cognitionem alterius vi similitudinis tantum vel alterius connexionis cum illo » (p. 32)? La proposition composée est-elle bien celle « quae duabus vel pluribus propositionibus aliqua particula coniunctis constat, attamen unam tantum enuntiationem continet » (p. 39)? Pourquoi donner les règles des figures du syllogisme (p. 53) et celles du sorite (p. 57), sans en fournir aucune démonstration? J'avoue ne pas comprendre cette phrase: « Inductio analogica seu analogiae adhibetur cum, cognitis in duobus obiectis vel phaenomenis aliquibus characteribus, realiter communibus, infertur quod characteres illi pertinere debent ad eamdem legem utrisque obiectis vel phaenomenis communem »: qu'est-ce que des caractères qui appartiennent à une loi commune à plusieurs objets? J'ai peine à ne pas voir un cercle vicieux dans la thèse de la valeur objective des idées (p. 103 sqq.): on annonce que cette question doit se traiter avant celle de la valeur de l'expérience sensible, puis, dans la preuve, on fait dépendre la valeur des « formes intelligibles » de celle des « formes sensibles »; en outre, quand il s'agit de montrer que le sens externe agissant normalement ne peut induire en erreur (p. 130), le premier argument apporté semble bien se réduire à ceci: une faculté qui ne serait pas apte à connaître ne serait pas une faculté: or c'est précisément la thèse réprouvée plus haut (p. 96) comme celle du dogmatisme exagéré. Il n'est ni conforme à la tradition péripatéticienne, ni exact d'identifier Philosophie réelle et Métaphysique (p. 181), et répéter encore aujourd'hui que « tous conviennent de la nécessité de commencer l'étude de la Philosophie réelle par l'Ontologie » (p. 5) est méconnaître le très heureux mouvement de réaction néoscolastique contre l'apriorisme des XVII[e] et XVIII[e] siècles.

Le second argument de Zénon (Achilles) ne prétend pas qu'Achille n'atteindra jamais la tortue « eo quod *eadem* distantia permanebit » (p. 214), ce qui serait trop manifestement absurde. A propos de l'action du moteur sur le mobile, l'auteur dit (p. 222 sqq.): « Etsi una

sit actio qua unus agit et alter patitur, motus tamen non idem numero transit in mobile, nam in sua transmissione partim deperditur, et ut est accidens nequit transmitti de una ad aliam substantiam » : la seconde raison est la bonne, la première n'est pas *ad rem*, elle serait plutôt en faveur de l'erreur cartésienne que l'on prétend réfuter. Ce n'est peut-être pas très heureusement présenter la question de la distinction entre essence et existence, que de dire (p. 225) : « Quaeritur utrum in rebus existentibus essentia physica et existentia earum sint *duae res* ». Trop large est cette définition de la cause (p. 317) : « id, quod ad alicuius rei productionem confert quocumque modo ». Par contre trop étroite paraîtra, du moins à un disciple de S. Thomas, cette définition de la cause efficiente (p. 324) : « Principium quod actione sua producit esse *novae* rei », car, d'après le Docteur Angélique, la nouveauté de l'effet n'est pas requise, la production pouvant être *ab aeterno*.

Que le lecteur me pardonne cette fastidieuse série d'exemples, tous empruntés au premier volume. Elle m'a paru nécessaire pour justifier la critique faite. J'aurais pu l'allonger bien davantage. Au reste, à l'imprécision du langage s'ajoute trop souvent celle des expositions ou des preuves ; ainsi en est-il pour les grandes questions scolastiques de l'analogie de l'être, de la distinction d'essence et d'existence, de la matière et de la forme, du mode de la connaissance intellectuelle. Les arguments des thèses sont plutôt trop nombreux : les bons sont ainsi ou morcelés, ou mélangés à d'autres de valeur douteuse ou nulle. Orthographe et formation des mots sont souvent fantaisistes : l'auteur écrit *χοσμος* (p. 343), *chrystallogia* (p. 344), Henricus *Gandius* (p. 351), *Boschovik* (p. 373). Il n'est pas jusqu'à l'exécution typographique qui ne laisse à désirer en fait de clarté : le relief manque vraiment trop en ces pages aux caractères grêles.

L'auteur excusera ces critiques. Un manuel scolaire est chose fort difficile ; destiné à être lu et relu, scruté et étudié pas des élèves, il doit être auparavant, de la part du maître qui l'adopte, l'objet d'un examen minutieux. Il reste vrai pourtant que tout manuel de philosophie scolastique bénéficie de la sécurité et de la solidité de cette doctrine, qui a pour elle non seulement la tradition, mais encore le plus étroit rapport avec le sens commun, racine et, dans une certaine mesure, norme de toute spéculation portant sur la réalité obvie.

7. A l'imitation des théologiens, qui aujourd'hui détachent du reste et désignent sous le nom de Théologie fondamentale les traités prépa-

ratoires de la Vraie Religion, de l'Eglise et des Sources théologiques, le P. Franzelin [1] appelle heureusement *Philosophie fondamentale* les traités de Logique, de Critériologie et d'Ontologie, par lesquels il est d'usage aujourd'hui de commencer l'enseignement de la Philosophie.

Pourquoi s'est-il contenté de rédiger des *Quaestiones selectae*? Par modestie sans doute, et parce que ses auditeurs ont entre les mains les élégants volumes du P. Frick. Pourtant il a repris presque tous les problèmes, souvent sous la même forme, en sorte que les étudiants auront bien plus souvent à la main le livre de leur professeur que le « texte » officiel. Si la doctrine n'était pas en parfaite homogénéité avec celle du P. Frick, ce dualisme pourrait être fâcheux.

L'ouvrage du P. Franzelin n'est d'ailleurs nullement une simple répétition du livre de texte. Tout en restant d'une remarquable clarté, il est notablement plus développé, tant pour ce qui regarde l'érudition scolastique, que pour l'exposé et la discussion des systèmes modernes; de nombreuses citations en langue allemande seront précieuses pour les étudiants; les preuves des thèses sont amples et rédigées avec beaucoup de soin.

Signalons les études sur: le pseudo-principe de « causalité naturelle close » (p. 200), la théorie de l'Actualité et celle de la Substance-énergie d'Ostwald (p. 253), la théorie des valeurs sous ses différentes formes (p. 362), les diverses variétés d'Idéalisme et le Réalisme critique (p. 470), enfin le système kantien, dont l'exposé et la réfutation occupent plus de cinquante pages (p. 513-568).

Ce n'est pas ici le lieu de porter un jugement sur le fond des doctrines enseignées dans l'ouvrage. Elles sont du reste très « classiques » et reflètent fidèlement une tradition déjà ancienne dans la Compagnie de Jésus: en Ontologie, les idées de S. Thomas interprétées par Suarez, en Critériologie, celles de Tongiorgi et de Pesch.

On serait même tenté de les trouver trop classiques. En Ontologie, l'attention des Péripatéticiens actuels a été ramenée sur la doctrine de la Puissance et de l'Acte, qui, surtout chez S. Thomas, est une véritable clef de voûte: cela n'apparait pas dans les dix maigres pages consacrées à cette question (p. 308-318); ne convenait-il pas au moins d'énoncer et de discuter le principe de la limitation de l'acte par la puissance?

[1] Bernardus Franzelin S. I., in Instituto phil. Collegii Max. S. J. Oenipontani Professor, *Quaestiones selectae ex philosophia scholastica fundamentali*, imprimis destinatae ad usum auditorum. Oeniponte, Rauch, 1921. Vol. in-8° de IV-584 p.

En Critériologie, l'auteur conserve certaines positions moyennes que des discussions récentes ont ébranlées. Ainsi pour ce qui regarde la triple certitude métaphysique, physique et morale, si l'on met dans la définition de la certitude formelle la possession *actuelle* de la vérité, au point de déclarer que Tobie n'avait pas cette certitude quand il jugeait que son compagnon de voyage était un homme (p. 420), comment peut-on admettre encore une certitude *hypothétique* là où une exception reste possible, et en donner pour formule, non pas: Si un miracle n'intervient pas, cette pierre tombera, mais absolument: Cette pierre tombera (p. 444)?

Mais surtout la manière de défendre le Réalisme naturel laisse le lecteur un peu anxieux. Si l'on admet que la sensation externe atteint les objets extérieurs *dans une représentation* qu'il s'agit de contrôler, de démontrer fidèle, on assume une tâche bien ardue, à notre avis, impossible. On aura beau affirmer que cette représentation n'est pas un *medium quod,* en fait, on n'évitera pas que la question critique se pose comme l'a posée la philosophie moderne depuis Descartes et Kant: quelle est la « valeur objective » de cette représentation qu'est la sensation externe? les sens sont-ils doués de *véracité*? Et alors, pour éviter non seulement le Réalisme critique, mais encore l'Idéalisme, voire le Phénoménisme, on sera réduit à faire un appel au bon sens, appel justifié assurément, mais qui n'éclaire pas la question et n'écarte pas les formidables difficultés accumulées par la science positive et la métaphysique critique. En particulier on sera obligé de recourir, pour qu'il y ait véracité du sens, même sur son sensible propre, à des conditions difficiles à justifier: que l'organe soit sain, bien disposé, convenablement appliqué à son objet. Poser ces conditions, c'est admettre qu'une faculté de connaissance peut parfois percevoir autre chose que ce qui est. Mais alors, c'est qu'elle perçoit immédiatement, non pas ce qui est, mais un substitut, une représentation qui peut n'être pas fidèle, c'est qu'elle peut *déformer* l'objet, en présenter une contrefaçon. Et nous voici au *medium quod*! Il n'y a qu'un moyen de sortir d'embarras: c'est de supprimer toute représentation dans l'acte même de la sensation externe (restera seulement l'espèce impresse, qui détermine la faculté à saisir immédiatement l'objet extérieur). C'est ce que le P. Gredt a bien montré, et, son livre, *Unsere Aussenwelt*, ayant été imprimé à Innsbruck, comme celui du P. Franzelin, l'on s'étonne de ne pas le voir examiné et discuté, mais seulement cité une fois en passant (p. 512). Il semble que la Critériologie « classique » aurait ici un progrès sérieux à réaliser.

8. Deux fois déjà M. Nys a traité le problème de l'espace. En 1901 paraissait dans la *Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie* un petit ouvrage intitulé *La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique*. En 1907 l'Académie de Belgique insérait dans ses *Mémoires* une étude couronnée par elle sur *La notion d'espace d'après les théories modernes depuis Descartes*. Un nouveau livre, *La notion d'espace* [1], reprend le sujet, du seul point de vue cosmologique, pour le traiter avec plus d'ampleur, et forme le quatrième volume de la *Cosmologie ou Etude philosophique du monde inorganique*, du même auteur, les deux premiers volumes traitant le problème cosmologique par excellence, celui de la constitution des corps, et le troisième étudiant la notion de temps. Celui-ci est luxueusement édité par la *Fondation universitaire de Belgique*. Il est divisé en deux parties : La nature de l'espace (systèmes ultraréalistes, théories ultrasubjectives, théories réalistes modérées) ; Les propriétés de l'espace (unité, relativité, immobilité, caractère fini ou infini, vide ou plein, rapports avec les êtres matériels et immatériels, homogénéité, nombre des dimensions).

L'auteur n'a pas changé ses positions de jadis ; il les a seulement précisées. En bon scolastique, il ne peut tenir qu'un réalisme modéré ; mais il a soin de noter que de profondes divergences existent encore entre les partisans de cette tendance. A-t-il réussi à déterminer et à distribuer exactement les opinions ? Je me le demande. En laissant de coté la théorie de Seeland (l'espace réel est un ensemble de forces reliées entre elles par des interactions mutuelles) et celle de Palaggi (l'espace s'identifie avec le temps), qui n'ont pas de représentants parmi les scolastiques, restent deux positions bien diverses, selon que l'on considère ou non comme essentiel au concept de l'espace la note de capacité, de réceptacle des corps, distinct d'eux et compénétré par eux : dans l'affirmative (Suarez), tout espace sera un être de raison, même l'espace que nous appelons réel parce qu'il est occupé par un corps. Dans la négative, l'espace réel sera une réalité existante, mais non pas nécessairement distincte des corps. De fait, elle n'en est pas distincte, pour ceux qui voient l'espace réel dans les dimensions réelles des corps, abstraites de tout caractère spécifique ou même individuel ; pour eux, l'espace réel est *constitué* par les corps, tandis que seul l'espace idéal (ou mieux imaginaire) peut être dit *rempli* ou *occupé* par les corps ; telle est l'opinion que Remer croit trouver chez Aris-

[1] D. Nys, Professeur à l'Université de Louvain, *La notion d'espace*, Bruxelles, éditions Robert Sand, 1922. Vol. in-8° de 446 p.

tote et S. Thomas (les textes sont cités par M. Nys, p. 175). D'autres voient l'espace réel dans l'intervalle ou distance (*intercapedo*) entre des corps réels, intervalle dont la réalité est celle des surfaces de ces corps, mais qui réellement peut être dit *contenir* les corps intermédiaires, dont la réalité est distincte de la sienne. Il saute aux yeux que, selon cette conception, l'espace est en connexion très intime avec ce que les anciens appelaient l'*ubi* du corps contenu, et qui est devenu pour la plupart des néo-scolastiques son *lieu interne*. M. Nys, qui adopte ce point de vue, n'est pas loin de les identifier complétement. Il semble bien aussi faire de cet intervalle une pure et simple *relation*. Enfin il insiste sur la nécessité d'admettre un « accident localisateur », qui détermine la position de tout corps, même dans le vide, et ne soit pas une simple relation, mais une actualité absolue, destinée à fonder les relations de distance.

Je vois pour mon compte plusieurs difficultés à cette théorie. Je ne parle pas de la conception vraiment trop nominaliste que M. Nys semble avoir de la relation (« La relation en effet, quelle qu'elle soit, n'existe que dans l'esprit; seuls ses termes ont un être extramental », p. 273); car peut-être n'y a-t-il là qu'une diversité de terminologie, M. Nys identifiant, avec beaucoup de néo-scolastiques, entité et entité absolue. Mais une distance n'est-elle qu'une relation ? La distance en général, c'est-à-dire l'absence de contact, est assurément une relation, ou plutôt la négation d'une relation. Mais en est-il de même de telle distance, d'une distance de telles dimensions? Je ne sache pas qu'une relation puisse avoir des dimensions, à la manière d'une quantité. De plus, l'accident localisateur, qui me paraît en effet indispensable, est-il bien un absolu ? Qui dit position ne dit-il pas nécessairement des points de repère qui la déterminent ? Il me paraît suffisant d'attribuer à cet accident le degré d'entité que les anciens scolastiques donnaient communément, après Gilbert de la Porrée, aux six derniers prédicaments[1] : ce sont des formes intrinsèques essentiellement relatives, mais non des relations. Ils diffèrent de la relation en ce que celle-ci a son fondement dans le sujet même qu'elle dénomme par rapport à un terme (ainsi un objet blanc est dit semblable à tous les autres objets blancs, de par sa blancheur même), tandis que, pour les six « principes », la dénomination du sujet est prise d'un fondement résidant dans un terme extérieur. Ainsi l'agent est dit tel à cause de l'effet produit dans le

[1] On sait que Gilbert avait composé son traité *De sex principiis*, qui devint classique, pour suppléer au silence presque complet d'Aristote sur les six dernières catégories.

patient, et le patient est dit tel à cause de la vertu de l'agent qui s'est exercée sur lui. Ces entités sont assurément délicates à saisir, malaisées à enfermer en une définition ; pour l'accident localisateur, peut-être n'est-il pas de meilleure description que celle de Gilbert : « circumscriptio corporis ex circumscriptione loci proveniens ».

Il est vrai que cette définition semble exiger une vraie « circumscriptio », et donc une inclusion, en d'autres termes, qu'elle semble supposer le caractère *conservateur* du lieu, en connexion, comme le montre bien M. Nys, avec la théorie fausse du lieu naturel. Mais il suffit d'élargir la notion du lieu (externe), de distinguer le lieu adéquat, enfermant un corps de toutes parts, et le lieu inadéquat, touchant le corps en quelques parties seulement, ou même ne le touchant pas du tout, mais le situant par rapport à un système de références. Ainsi l'*ubi* reste essentiellement relatif à un corps extérieur ; un corps unique n'en aurait aucun ; mais tout corps coexistant à un autre en possède un, parce qu'un corps, si petit soit-il, détermine par rapport à soi-même toute position de l'espace possible.

Il m'a paru bon d'insister sur ce point fondamental, plutôt que de m'arrêter à des remarques de détail. Celles-ci seraient d'ailleurs peu nombreuses, les idées de M. Nys étant généralement marquées au coin d'une sage modération, qui suppose un sincère attachement à la philosophie traditionnelle en même temps qu'une connaissance approfondie des théories qu'il critique [1].

[1] C'est par distraction sans doute que Clarke est appelé un « philosophe français » (p. 42). — Dans la question de l'infini, complétement d'accord avec M. Nys pour rejeter une foule d'arguments déduisant la répugnance de l'infini d'une fausse notion (comme si l'infini quantitatif était autre chose que l'inépuisable, et repoussait par exemple à toute augmentation ou diminution, ou devait contenir tout le réel), je ferais une réserve sur un point : l'argument de Gazali invoqué par S. Thomas, tiré de ce qu'une quantité doit nécessairement appartenir à une espèce, or est spécifiée par sa mesure, donc doit avoir une mesure, cet argument, dis-je, me paraît bien pouvoir être considéré comme simplement probable quand il s'agit de la quantité discrète ou multitude, mais avoir plus de force quand il s'agit de la quantité continue simultanée ; aussi des auteurs très fidèles à S. Thomas admettent-ils la répugnance de l'infini de grandeur, laissant douteuse celle de l'infini de multitude. — La théorie de la relativité pourrait être serrée de plus près ; ce que l'auteur en dit ne satisfait pas le lecteur ; mais qui connaît la difficulté du sujet ne songera pas à lui en faire un reproche. — Enfin dans la question de l'homogénéité de l'espace, la distinction de l'espace métaphysique et de l'espace géométrique, celui-là repoussant toute hétérogénéité, celui-ci ne l'excluant pas aussi évidemment, paraît à première vue lumineuse, mais, à la réflexion, laisse perplexe.

9. L'opuscule de M. Aliotta sur la théorie d'Einstein [1] a les qualités bien connues des autres ouvrages du docte professeur: il est intéressant, agréable à lire et fort clair. Alors que certains philosophes estimaient leurs systèmes sérieusement menacés par la théorie de la relativité, M. Aliotta a jugé le sien plutôt confirmé par les nouvelles doctrines; elles lui fournissent en tous cas une nouvelle occasion de justifier son point de vue philosophique en une suite d'essais plutôt juxtaposés que fortement intégrés en une synthèse. Le premier (I. *Il valore filosofico della teoria di Einstein*) est une exposition très résumée et vulgarisée des thèses einsteiniennes, mais déjà les dernières pages en sont utilisées pour l'exposition des idées de l'auteur. Les deux essais suivants sont encore en connexion plus ou moins étroite avec la théorie de la relativité (II. *Il valore della verità scientifica e il principio di relatività*; III. *Le interpretazioni idealistiche della teoria di Einstein*); dans les suivants cette connexion existe à peine (IV. *I gradi di verità*; V. *La visione individuale del mondo*; VI. *Lo scetticismo e la pluralità delle vedute umane*; VII. *La pluralità dei soggetti nell'esperienza*).

On sait que M. Aliotta professe un idéalisme modéré. Pour lui la réalité existe indubitablement, en ce sens que la pensée a un objet distinct d'elle-même; mais cet objet n'existe que dans son rapport avec la pensée. Parler d'un monde indépendant de notre pensée, comme faisaient les anciens, c'est se repaître de chimères; M. Aliotta semble n'estimer jamais avoir assez mis en garde contre cette conception périmée, car il y revient sans cesse. La réalité, c'est ce qui est actuellement objet d'expérience, et cela seul; elle est « dans les apparences changeantes dans lesquelles se concrètent les rapports dynamiques du monde et des âmes. Voilà les seuls événements que nous connaissions, à la fois subjectifs et objectifs, formant un tout indivisible. Il n'y a pas d'une part la nature, d'autre part notre esprit qui la reflète; mais est seule réelle leur synthèse, l'acte concret de l'expérience, la vision individuelle du monde » (p. 33; cfr. aussi p. 71).

Ce langage n'est peut-être pas très nouveau. Beaucoup moins encore l'est le mode de réfutation du vieux réalisme, de l' « intellectualisme traditionnel », comme l'appelle l'auteur (p. 41). C'est toujours le même sophisme: nous ne pouvons pas penser hors de notre pensée, connaître hors de notre connaissance, *donc* nous ne pouvons connaître qu'un monde existe indépendamment de notre connaissance, ayant ses lois,

[1] ANTONIO ALIOTTA, *La teoria di Einstein e le mutevoli prospettive del mondo*. Milano, Sandron, 1922. Vol. in-12°, 120 p.

que notre science découvre peu à peu. La base cachée de ce singulier raisonnement, c'est encore et toujours le truisme: nous ne connaissons que ce que nous connaissons, nous ne connaissons qu'à travers notre connaissance. Mais au lieu que l'idéalisme rigide traduit: « nous ne connaissons que notre connaissance », l'idéalisme modéré de M. Aliotta prend pour formule : « nous ne connaissons que notre expérience, synthèse vivante de l'esprit et des choses, ou, pour parler plus clairement, réaction vivante des choses sur l'esprit ». Mais de quel droit alors nous parle-t-on de *choses*? de quel droit déclare-t-on le solipsisme absurde (p. 110), après qu'on a « mis de côté le fallacieux critère de l'évidence » (p. 30)? Il est assez difficile de le voir, quand on garde les exigences logiques de cette philosophie ancienne si injustement décriée.

10. Dans une *Etude sur la connaissance sensible des objets extérieurs* [1], qui reproduit en le complétant un article de la *Revue Néo-scolastique* (1920, p. 37 sqq.), M. Lemaire se propose de « présenter un essai de solution, qui d'une part sauvegarde intégralement la valeur objective de nos connaissances, et d'autre part tienne compte des conclusions qui paraissent établies en psychologie et en physiologie » (p. 3).

Ces conclusions de la psychologie et de la physiologie, l'auteur les énumère dans son premier chapitre: *La connaissance sensible des qualités et de l'unité des choses.* Voici la première : « Les psychologues admettent généralement que l'odeur, le goût, la température, tels qu'ils apparaissent à la conscience sensible, sont des modalités suivant lesquelles les facultés sensibles réagissent à certaines excitations extérieures, qui peuvent les atteindre par l'intermédiaire des organes des sens (p. 5). Il faut en dire autant, et c'est la seconde conclusion, des couleurs et des sons, bien qu' « assez communément les psychologues scolastiques admettent l'objectivité formelle des sensations de l'ouïe; presque unanimement celle des sensations de la vue » (p. 16). Par contre l'étendue et le mouvement peuvent être démontrés formellement objectifs, bien que saisis, eux aussi, à travers des réactions sensorielles (cfr. p. 21-26). Dès lors, pour ces trois catégories de sensations, le problème se pose de *l'objectivation du contenu des représentations sensibles;* l'auteur le traite dans son second et dernier chapitre.

[1] J. Lemaire, Professeur au Séminaire de Malines, *Etude sur la connaissance sensible des objets extérieurs.* Liège, Soc. industr. d'Arts et Métiers, 1921, 57 p.

Ce problème, il est vrai, est nié par les partisans d'un « immédiatisme exagéré », qui « considère l'appréhension des choses extérieures en tant qu'extérieures comme une opération simple, comme une espèce de communion immédiate du sujet connaissant avec les objets de la nature; le sujet sortirait en quelque sorte de lui-même pour entrer en contact avec les objets qui l'entourent; et de même que par son sens intime le sujet se sent, ainsi pénétrant l'objet *extérieur*, il en connaîtrait immédiatement la réalité propre » (p. 31). Cette doctrine, l'auteur la déclare « peu défendable », car elle « contredit... aux données les plus certaines de la psychologie expérimentale », et est « inconciliable avec les thèses capitales de la philosophie scolastique » (p. 31, 33). Après avoir essayé de justifier ce verdict, M. L. donne sa solution du problème de l'objectivation : la conscience se connaît elle-même en se sentant active, elle s'oppose au contraire ce par rapport à quoi elle se sent passive, à savoir les causes des réactions sensorielles dont il a été parlé plus haut.

Il est assez difficile de dire quels philosophes soutiennent actuellement l'immédiatisme exagéré décrit par M. Lemaire. Il n'a en tous cas aucun rapport avec le perceptionnisme ou « réalisme critique » qu'exposait naguère le P. Gredt (*Unsere Aussenwelt*. Cfr. *Gregorianum*, 1921, p. 393 sqq.) et que j'ai esquissé moi-même en divers articles des *Etudes* ou de la *Revue de Philosophie* (cfr. surtout *La nouvelle Critériologie*, dans *Etudes* du 20 janvier 1911. J'ose à peine citer une *Critica de cognitionis humanae valore disquisitio*, Romae, 1914, ad usum priv. aud. Universitatis Gregorianae). Selon le perceptionisme, dans toute sensation externe il y a véritablement perception immédiate par le sujet d'une qualité sensible extérieure au sens, et non seulement prise de conscience d'une réaction sensorielle à un excitant extérieur; nul besoin pour cela que le sujet *sorte* de lui-même et pénètre l'objet extérieur; le *contact* suffit, et c'est en effet au contact que se fait la sensation. Cela ne dispense pas d'ailleurs d'expliquer comment de la connaissance de son objet immédiat, dont le sujet est ou l'éther, ou des particules émises par un objet distant, ou une qualité développée sous l'action d'une substance extérieure dans le corps propre, mais hors du tissu nerveux, seul organe de la sensation, nous passons à la chose distante et résistante qui a déterminé ces excitants sensoriels, comment la conscience sensible en reconstitue l'unité. C'est cette explication que fournissent les données bien établies de la psychologie et de la biologie; le perceptionniste n'a garde

de les négliger et il trouvera beaucoup à utiliser en ce sens dans l'opuscule de M. Lemaire.

Par contre le perceptionniste reste défiant quand on lui dit que « modalité psychique... ne signifie nullement *forme a priori* au sens kantien de l'expression » (p. 5); il ne reconnaît pas d'ailleurs la vraie doctrine scolastique de la connaissance dans cette description qu'on lui en donne: « La connaissance sensible, c'est l'état propre, interne à un sens, qui résulte de la formation en lui de la *species sensibilis*. De même qu'un fragment de cuivre froid, par le fait qu'il obtient une forme de chaleur devient un fragment de cuivre chaud, de même le sens informé par la *species sensibilis* de chaleur, devient un sens chaud à sa manière, c'est-à-dire éprouve la connaissance de la chaleur » (p. 8); il n'estime pas sûre la position d'après laquelle le sujet sentant s'atteint d'abord lui-même dans son activité, et puis, par une application du principe de causalité « dont par raisonnement il a établi la valeur » (p. 35), s'oppose ce par rapport à quoi il se sent passif: comment naîtrait la notion même d'extériorité, sinon d'un contact immédiat avec l'extérieur?

11. Dans ses *Notes sur les propriétés fondamentales de la Matière*[1], le même auteur étudie, à la lumière des théories scientifiques actuelles, l'étendue et le mouvement, les deux seuls aspects des phénomènes dont soit possible une représentation mathématique.

A propos de l'étendue, il examine deux questions: 1° dans quelle mesure est-il permis d'affirmer que l'étendue est divisible à l'infini? 2° à quels éléments de l'univers convient-il d'attribuer l'étendue? La première question est célèbre dans l'histoire de la philosophie et, après tant de controverses, elle reste encore ouverte. La divisibilité infinie (il vaudrait mieux dire: indéfinie) a encore des adversaires, qui objectent surtout que cette divisibilité conduit à admettre une division actuelle, et donc une multitude actuellement infinie de parties. M. L. n'a pas de peine à montrer, — c'est la solution classique, — que cette objection repose sur une fausse interprétation de notre mode de connaître le continu: on le suppose *construit* de parties actuelles, oubliant que la notion même de partie est postérieure à celle de tout étendu, un et divisible. Mais alors faut-il proclamer vraie la thèse de la divisibilité? Pas avant, répond notre auteur, d'avoir examiné comment on la prouve. Or le

[1] *Notes sur les Propriétés fondamentales de la matière. L'étendue et le mouvement.* Ibid., 55 p.

raisonnement se ramène à ceci : le continu ne contient pas d'indivisibles (lisez : n'est pas constitué d'indivisibles), la division n'en donnera jamais, *donc* la division pourra se poursuivre sans terme. M. Lemaire concède l'antécédent sous sa double forme; mais il nie la conséquence. « On y fait intervenir, en effet, une nouvelle notion qui n'est pas formellement contenue dans les prémisses posées, l'exclusion de toute limite à la division du continu; ce qui contraint l'esprit à considérer l'étendue non plus seulement en tant qu'elle ne contient pas d'indivisibles, mais encore dans les rapports qu'elle peut avoir avec l'infini » (p. 11). Or S. Thomas (ou plutôt Gazali, dont S. Thomas emprunte les termes) a démontré que toute étendue existante, devant appartenir à une espèce donnée et étant spécifiée par sa « termination », est nécessairement finie. Dès lors « un être, dont l'essence est par définition finie, peut-il admettre l'infini sous une forme quelconque et par suite une divisibilité à l'infini ? » (p. 12). M. Lemaire voit là une antinomie irréductible et le seul moyen de l'éviter lui paraît être dans l' « idée, qui paraitra peut-être audacieuse, que l'étendue exige pour être capable d'exister un certain minimum de grandeur » (p. 13).

Et il s'en explique ainsi : « Lorsque la division successive des parties s'est répétée un certain mombre de fois, les éléments étendus qui restent sont encore théoriquement divisibles; mais parce qu'ils ont atteint leur limite de grandeur, si on les divise une nouvelle fois, on les privera de leurs conditions nécessaires d'existence et, par suite, les parties qui proviendront de cette ultime division disparaîtront aussitôt qu'elles seront formées » *(ibid.)*. Mais d'où viendra cette inaptitude à exister pour des parties suffisamment petites ? L'auteur essaie d'abord de montrer qu'elle n'est pas contraire aux exigences des mathématiques : « Le calcul mathématique réclame que le continu soit suffisamment divisible pour qu'il puisse se faire ; mais il n'exige pas une divisibilité à l'infini » (p. 14); en quoi il me paraît errer : le calcul mathématique suppose bien qu'une grandeur variable peut être indéfiniment décroissante, c'est-à-dire devenir plus petite que toute quantité donnée à l'avance, si petite que soit celle-ci. Et quand il en vient à une justification positive, à l'aide des idées scolastiques sur la potentialité de la matière première dans la réception successive des formes substantielles, ce qu'il dit me paraît revenir à la distinction classique entre divisibilité *physique* et divisibilité *mathématique* ou absolue (du continu en tant que tel) : la première a une limite, comme le nombre des formes naturelles existantes (ou même

seulement possibles dans l'ordre actuel de l'univers), la seconde n'en a pas, et c'est sur elle que porte la controverse. Il est vrai que M. Lemaire fait lui-même une sous-distinction entre l'étendue géométrique « considérée abstraction faite de tout rapport avec l'ordre existentiel » (qu'il concède être divisible à l'infini) et l'étendue géométrique « supposée existante à l'état pur, sans substrat matériel qui la reçoit » (p. 20): c'est celle-ci qu'il a en vue, dit-il, et il affirme que son infinité potentielle doit être appréciée en fonction de celle de la matière première, que par conséquent, « si le nombre des espèces matérielles possibles est limité, il est permis de regarder comme défini le nombre des grandeurs possibles de l'étendue » *(ibid.)*. J'avoue ne pas apercevoir cette conséquence.

Nul doute que les corps soient réellement étendus. M. Lemaire en accumule les preuves, depuis le témoignage immédiat de nos sens (qu'il a bien raison de mettre en premier lieu) jusqu'aux conceptions des physiciens modernes les plus aventureux, si on sait bien les comprendre. Mais la question est de savoir à quels éléments de l'univers il convient d'attribuer l'étendue. Voici la réponse: « Dans l'hypothèse qui admet l'existence de l'éther (entendons: d'un éther *inerte*, simple véhicule des actions des énergies corporelles), ce que nous appelons un corps est un certain volume d'éther, imprégné d'énergies diverses dont la nature et la disposition sont déterminées par les atomes qu'il contient et qui en constituent en quelque sorte le squelette. Dans l'autre hypothèse (celle qui à l'éther inerte substitue un champ de gravitation que traversent des atomes d'énergie appelés *quanta:* c'est bien encore un éther, mais actif, car un champ de gravitation, dit justement l'auteur, est forcément l'état de quelque chose; cfr. p. 28), un corps est un volume découpé dans le champ de gravitation par les modifications qui y sont provoquées par un certain groupement d'atomes. Des intervalles laissés par ces atomes jaillissent constamment des *quanta* émis par eux dans le champ de gravitation environnant » (p. 29). Citons encore, pour éclairer toute la pensée de l'auteur, cette phrase importante: « Si les corps minéraux ne sont que des continus apparents, les vivants corporels doivent être certainement envisagés comme des continus véritables. Il suffit pour pouvoir l'admettre de faire entrer dans leur composition non seulement les atomes ordinaires, mais aussi une partie du moins de l'éther ou du champ de gravité qui environne les atomes » (p. 8). On ne saurait trop louer M. L. de maintenir l'exigence d'une continuité dans les corps vivants; mais peut-être la compromet-il par une différence aussi radicale entre corps

vivants et corps non-vivants, différence que semble démentir l'assimilation de ceux-ci par ceux-là.

Le chapitre sur le mouvement est beaucoup plus difficile à analyser. Si j'ai bien compris, l'auteur y cherche une explication du mouvement local. Il reproche à la conception classique du mouvement comme changement de positions spatiales, c'est-à-dire de relations de distance entre les corps, de négliger l'un des éléments essentiels du mouvement son caractère de phénomène physique, ses relations fondamentales avec l'énergie de gravitation. Selon les nouvelles théories physiques, les corps doivent être considérés comme placés dans un champ de gravitation (l'éther gravifique d'Einstein). Il est donc naturel de voir dans le mouvement la manifestation extérieure de certains rapports spéciaux existant entre un corps et l'éther environnant : le corps subit, à la suite d'impulsions motrices, des transformations qui troublent l'équilibre de la distribution de ses énergies : cette rupture d'équilibre détermine une variation dans le rapport de ces énergies au champ de gravitation et cette variation détermine le mouvement.

Le dernier chapitre sur *Les rapports de l'étendue et de l'énergie* est d'excellente philosophie. Il montre qu'étendue et énergie ne peuvent être ni sacrifiées l'une à l'autre, comme font en sens contraire les partisans du mécanisme et ceux de l'énergétisme, ni juxtaposées comme étant d'égale importance et sans dépendance mutuelle, mais qu'elles doivent être considérées comme deux propriétés d'un troisième facteur, présent dans chaque particule matérielle, la substance. Restera à déterminer la nature de l'union qui existe entre la substance et ses propriétés : « La métaphysique s'efforce d'y projeter quelque lumière, comme aussi elle s'attache à approfondir le problème de la nature intime de la substance » (p. 49).

Le lecteur me pardonnera de m'être arrêté si longtemps à ces deux brochures de si mince volume. Elles traitent de façon fort originale des problèmes importants. M. Lemaire s'efforce de repenser la Cosmologie scolastique en fonction de la Physique nouvelle. Si tous ses lecteurs ne se rangent pas à son avis, tous applaudiront à son entreprise.

12. A qui croirait que le philosophe scolastique, enfermé dans sa tour d'ivoire, se désintéresse du mouvement des idées et des controverses de son temps, un petit livre de M. Maritain [1] sera une révé-

[1] JACQUES MARITAIN, *Théonas, ou Les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles.* Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1921. Un vol. in-16° de 202 p.

lation. L'ermite Théonas, dans les solutions qu'il donne aux difficultés de ses deux visiteurs, se montre singulièrement averti, au fait des moindres nuances de la pensée contemporaine : en métaphysique comme en morale, il n'est pas de courant qui lui échappe ; il ne discute pas seulement Bergson, mais aussi Einstein. Citons seulement quelques titres : La liberté de l'Intelligence, la Théorie du Surhomme, Théorie du succès, La Mathématisation du Temps, le Mythe du Progrès.

L'auteur, qui nous parle par sa bouche, est profondément convaincu que la *philosophia perennis* s'identifie avec la doctrine aristotélicienne et thomiste ; cette doctrine, il la connait à merveille, s'y meut à l'aise, y trouve une norme pour juger les autres philosophies, celles qui, dédaignant la tradition et le sens commun, passent leur temps à édifier des systèmes presque aussitôt renversés que construits. Il est sévère pour elles, mais compatissant pour ceux qu'elles séduisent et voudrait les ramener à la vérité. Il défend les droits de l'intelligence, montre les illusions que causent les fausses idées, comme celle d'une science toute mathématique, qui n'est plus une explication des choses, ou celle d'un progrès continu et essentiel de l'humanité.

Ecrit en une langue à la fois simple et ferme, sous forme de dialogues à la manière de Platon et de Berkeley, ce livre s'adresse à tous les « honnêtes gens » ; il les instruira et les éclairera.

PAUL GENY S. I.

RECENSIONES

D' HERBIGNY MICHAEL S. I. — **Theologica de Ecclesia.** I. *De Deo universos evocante ad sui regni vitam, seu de institutione Ecclesiae primaevae.* Vol. in 8°, IV-284 p. — II. *De Deo Catholicam Ecclesiam organice vivificante, seu de hodierna Ecclesiae agnitione.* Vol. in 8°, VI-360 p. — Parisiis, Beauchesne, 1920, 1921.

Hoc duplici volumine cl. auctor integram de Ecclesia doctrinam complectitur, et quaestiones omnes huc spectantes ea eruditionis ac doctrinae copia pertractat, ut nostro quidem iudicio, de Ecclesia catholica optime meritus esse videatur. Est enim opus eius aptissimum tum ut catholici intimius veritatem Ecclesiae suae perspiciant, in eaque tranquillius permaneant, tum etiam ut separati omnes Ecclesiam catholicam agnoscant ut solam veram, ad eamque Dei adspirante gratia amplectendam, non minus suaviter quam efficaciter alliciantur.

Hanc autem suavem omnium christianorum in Catholicam allectationem, ipsa totius operis divisione noster auctor intentat, dum in primo volumine ea tantum proponit, quae a separatis fere accipiuntur, ut in secundo disputet de illis, quae soli Catholicae propria sunt. « Antequam enim inter oppositas quae se dictitant Ecclesiam Christi societates legitima critice inquiratur, nonne cunctis proderit recte dispositis ut iam agnoverint communia principia et corollaria quae, e Christi instituto collata Ecclesiae, etiam post separationem non perierunt? Sic plura conservabuntur diffusa, vera et bona, unde divisio minuatur, crescat autem promptitudo ad unitatem » ($3^{\text{? B}}$).

Sed his relictis, quae ad finem operantis potius pertinent, integra materiae divisio optima est etiam ad finem operis obtinendum; qui in omni tractatu de Ecclesia hic tandem est, ut, praesupposita divina Christi missione, ex verbis Christi legati divini demonstretur primo existentia alicuius societatis, quam omnes dicimus Ecclesiam Christi, quamque Christus ut ad animarum salutem necessariam instituit; postea vero inquiratur ubinam illa Ecclesia sit, et quomodo possit dignosci, ut eam amplectamur ad finem ultimum consequendum.

Hinc igitur cl. auctor iure assumit ut alibi demonstratam « fundamentalem introductionem de Christi messianitate » ($2^{3\text{A}}\,\gamma$). Quo fun-

damento supposito, procedit in primo volumine ad ostendendam primaevam Ecclesiae vitam tribus sectionibus, quarum prima agit de origine atque existentia Ecclesiae eiusque fine, derivato ex fine legationis Christi, qui est: sanctificare omnes. In secunda autem sectione eruuntur consectaria exinde deducta: et demonstratur Ecclesia Christi *perpetua*, *visibilis*, *Christi capitis Corpus Mysticum*, *perfecta et independens*, *necessaria ad salutem*.

Ubi nota quam recte haec omnia dicantur consectaria ex institutione et fine Ecclesiae; quae si ad homines sanctificandos est instituta, debet existere donec existant homines sanctificandi, seu debet esse *perpetua*; si est societas hominum, debet esse *visibilis*. Praeterea, quia Ecclesia societas est, recte appellatur corpus morale, non physicum; cum vero non sit societas ex rerum naturis procedens, sed ex Christi voluntate proveniens, et quidem ad ipsius Christi legationem iugiter conservandam, debet peculiarem similitudinem gerere cum ipso Christo, ideoque convenientissime dicitur et est *Christi capitis Corpus Mysticum*. Ex his autem ulterius sequitur perfectio Ecclesiae, cuiuslibet alius societatis perfectionem excedens; unde Ecclesia est societas *perfecta et independens*. Tandem, qui non est cum Christo, contra Ipsum est, et qui cum Eo non colligit, dispergit (Lc. 11, 13). Unde sicut coniunctio cum Christo necessaria est ad salutem, similiter dicendum de coniunctione cum Eius corpore mystico, quod cum Christo Capite constituit quasi unum quid. Ecclesia igitur est *necessaria ad salutem*.

Nemo autem existimet argumentationem cl. auctoris inniti huic soli rerum connexioni, quae tamen valde iuvat ad *confirmandam* probationem singulorum, ex consuetis fontibus demonstrationis egregie ab auctore confectam.

Tertia sectio agit de sociali auctoritate Ecclesiae, quae competit tum duodecim a Christo electis (cap. 1), tum singulariter soli Petro. Cum primatus Petri in tota de Ecclesia doctrina maximi momenti sit, in eo demonstrando cl. auctor peculiari ratione adlaborat, quod optimo consilio factum esse, nemo non videt. Primum igitur solidissime statuitur conclusio de genuinitate textus Mt. 16, 17-19, ac simul ostenditur quam sint inania adversariorum fundamenta (n. 169 ad 177); simul cum n. 400, in quo expenduntur recentissimae impugnationes Harnack non iam contra genuinitatem, sed potius contra integritatem dicti textus, quasque merito ait cl. auctor ex dogmatismo adversariorum procedere, non vero ex ulla ratione critica. Postea vero probatur quomodo ibidem contineatur promissio primatus iurisdictionis, soli Petro immediate et directe conferendus. Est autem tota probatio,

non ea quidem valde longa, sed certe accuratissima, et in qua nihil eorum, quae alicuius momenti sunt, desiderari possit. Idem dicatur de collatione primatus, quam auctor probat tum ex Lc. 22, 31 sqq., tum ex Ioann. 21, 15 sqq. (n. 182 sqq.).

Antequam ad secundum volumen inspiciendum accedamus, duo nobis advertere liceat. Primum est quod, ubi agitur de potestate iurisdictionis, cl. auctor haec habet (n. 125, nota 2): « Potestas magisterii a quibusdam olim theologis supputabatur sub iurisdictione. Minus apte nisi iurisdictio generice assumatur pro omni legitima auctoritate ». Huiusque assertionis ibidem affert quasdam rationes. Alterum est quod, ut nuper notavimus, collationem primatus probat ex Lc. 22, 31 sqq., quamvis non ex hoc solo loco.

Ubi ad primum quod attinet, fatemur id nobis videri nonnihil obscurum. An enim cl. auctor dicere vult fuisse quidem olim quosdam theologos qui potestatem Ecclesiae dividerent in potestatem ordinis et iurisdictionis, ut hanc posteriorem subdividerent in potestatem regiminis et magisterii authentici sive auctoritativi; sed iam hanc dividendi rationem esse derelictam aut derelinquendam? Atqui tamen nostris quoque temporibus multi sunt (et forte quis putet esse longe plurimos) a quibus defenditur bimembris illa divisio cum subdivisione indicata. Videantur de San (*de poenit.*, n. 127; *de Eccl.*, n. 283, 285); Wernz (*Ius. Decr.*, II, 3); Wilmers (*de Eccl.*, n. 166); de Groot (*Summa Apol.*, p. 389); Muncunill (*de Eccl.*, n. 129 in fine); Card. Mazzella (*de Eccl.*, n. 516 et 755, 756); Dorsch (*de Eccl.*, II, p. 174); Straub (*de Eccl.*, thes. XX); Palmieri (*de Rom. Pont.*, ed. 3, p. 237).

An potius praedictis verbis cl. auctor significare intendit rationes formales potestatis magisterii et iurisdictionis distinctas esse? Id quidem verissimum esse putamus, sed a quonam aliquando negatum sit, non apparet. Sic in societate civili adest certe potestas iurisdictionis, intra proprium ambitum plena et perfecta, non tamen ullus tribuerit supremae potestati civili iurisdictionis, potestatem magisterii, tum quia ratio iurisdictionis a magisterii ratione differt, tum quia illud iurisdictionis genus, quod societati civili competit secundum naturam suam, nullo modo postulat potestatem magisterii authentici. Sed aliter omnino dicendum est de potestate iurisdictionis Ecclesiae; si enim haec spectetur non mere formaliter et in abstracto secundum quod est iurisdictio ut sic, sed realiter et in concreto quatenus est *iurisdictio Ecclesiae a Christo institutae*, sic omnes theologi catholici fateri debent, ac reapse fatentur, potestatem magisterii realiter contineri in potestate

ecclesiasticae iurisdictionis. Et de auctoribus quidem supra citatis id est per se manifestum; dividunt enim potestatem Ecclesiae in potestatem ordinis et iurisdictionis, et hanc postremam iterum dividunt in potestatem regiminis et magisterii authentici. Sed etiam praeterea illud ipsum admittunt auctores a quibus potius praefertur divisio potestatis Ecclesiae facienda immediate in potestatem ordinis, magisterii et iurisdictionis. Sic ex. gr. Card. Billot, qui probat Romani Pontificis infallibile magisterium tum aliis argumentis, tum etiam ex plenitudine potestatis iurisdictionis, sic inquiens (*de Ecclesia*, tom. 1, p. 653, 654; ed. 3, 1909): « Continetur demum haec eadem veritas (infallibilitatis nimirum Rom. Pontificis) sin minus formaliter..., at certe virtualiter et deductive in verbis...: *Pasce agnos meos, pasce oves meas*. Hinc enim efficitur, esse omnibus necessarium necessitate salutis, pertinere ad ovile Petri, et audire vocem supremi pastoris a Christo constituti super gregem universum... Cum autem pastoralis auctoritas in Ecclesia per propositionem credendorum potissimum exerceatur, statim apparet nos omnes iure divino obligari ad credendum et firmiter tenendum quidquid a summo et universali pastore Petro in rebus fidei et morum definitur. Atqui huiusmodi obligatio arguit ex natura rei infallibilitatem doctrinalem in Pontifice ». Et ibidem paulo inferius optime inculcat quomodo « ex obligatione adhaerendi quam nobis immediate manifestat institutio evangelica de Petro pastore agnorum et ovium, per logicam consequentiam deducitur Pontificis infallibilitas ». Quae omnia nihil valerent, nisi potestas magisterii realiter inclusa esset in potestate iurisdictionis Ecclesiae. Vide etiam prop. 32 (ib., p. 686 sqq.), ubi iterum hoc idem latius evolvitur et demonstratur.

Ceterum, nonne hoc ipsum dicitur in Vaticano, dum Concilium in sess. 4, cap. 3 in canone (Denz. 1831) decernit Romano Pontifici plenam et supremam potestatem iurisdictionis, *non solum in rebus quae ad fidem et mores*, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae pertinent? In quibus verbis ponitur potestas iurisdictionis, sub se continens potestatem magisterii (res fidei et morum) et potestatem regiminis. Idem denuo repetitum habes illis verbis, in quibus Concilium affirmat (sess. 4, cap. 4; Denz. 1832) « ipso Apostolico primatu, quem Romanus Pontifex... obtinet, supremam *quoque* magisterii potestatem comprehendi ». Hic primatus, de quo Concilium, ille ipse est, de quo in anterioribus actum erat, ille scilicet qui continetur in potestate clavium, solvendi quidlibet et ligandi, pascendi agnos et oves (sess. 4, cap. 1; Denz. 1822); qui est primatus *iurisdictionis* in universam Ecclesiam.

Sunt certe qui particulam illam: *quoque:* a nobis sublineatam, sic intelligant, ut totalem potestatem primatus putent coalescere tum ex potestate plena iurisdictionis, tum quoque ex plena potestate magisterii. Sed tunc quomodo explicantur verba Concilii in quibus Romano Pontifici tribuitur plena et suprema potestas iurisdictionis *non solum in rebus quae ad fidem et mores*, sed etiam in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae pertinent? Ad hoc respondent distinguendum esse inter plenam potestatem *in rebus pertinentibus ad fidem et mores*, *et in res seu doctrinam fidei et morum*. Et potestatem quidem *in rebus pertinentibus ad fidem et mores*, non esse nisi potestatem iurisdictionis; sed potestatem *in res seu doctrinam fidei et morum*, esse potestatem magisterii. Hinc non sufficere ut credamus « supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam etiam in rebus quae ad fidem et mores pertinent, sed simul cum illa credendam esse supremam *quoque* potestatem magisterii ». Sic Card. Franzelin (ab auctore citatus) in tract. *de Ecclesia*, Romae, 1887, p. 56.

Sed pace Emm. Viri, fatemur haec a nobis non satis intelligi; putamus enim unum idemque prorsus esse tum supremam potestatem iurisdictionis *in rebus pertinentibus ad fidem et mores*, tum etiam supremam potestatem *in res seu doctrinam fidei et morum*. Et certe, quid definivit Vaticanum in definitione infallibilitatis Rom. Pontificis? Definivit, nemine diffitente, supremam magisterii potestatem quae Romano Pontifici competit in quaestionibus fidei finaliter determinandis. Ad quam definitionem edendam, usum est Concilium sequenti formula: « Romanum Pontificem, cum... *doctrinam de fide vel moribus* ab universa Ecclesia tenendam definit..., ea infallibilitate pollere, quae divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda *doctrina de fide vel moribus* instructam esse voluit ». (Denz. 1839). Iamvero, nonne idem omnino sunt haec duo: *doctrina de fide vel moribus* et *doctrina seu res pertinens ad fidem et mores?* Cum ergo Concilium Vaticanum definivit in ultimo capite sessionis quartae supremam magisterii potestatem seu infallibilitatem Rom. Pontificis in definienda doctrina de fide vel moribus, proposuit explicite id ipsum quod iam erat implicite propositum et definitum in capite tertio eiusdem sessionis, in quo definita est plena et suprema potestas iurisdictionis in rebus quae ad fidem et mores pertinent.

Ex praecedentibus id effectum est, ut dubitari non posse videatur quin potestas magisterii includatur in potestate iurisdictionis. An autem eo ipso etiam effectum est, ut admittenda sit bimembris tantum divisio potestatis Ecclesiae in potestatem ordinis et iurisdictionis, idque

secundum doctrinam Concilii Vaticani? Id certe affirmare non audemus; quia potest aliquis adhuc contendere, praeter eam potestatem magisterii, quam habet Ecclesia in suos subditos, derivatam ex potestate iurisdictionis; ulterius esse admittendam potestatem magisterii *ad omnes gentes docendas*, quae certe potestas, *si datur* (de qua re nihil affirmamus aut negamus in hoc loco), non potest descendere ex potestate iurisdictionis.

Redeamus nunc ad illud quod secundo loco advertendum diximus in nostro auctore; a quo nimirum ad probandam collationem primatus, affertur textus Lc. 22, 31 sqq. (n. 182 sqq.).

Si hoc ideo fit, quia infallibilitas Petri, quae evincitur ex textu Lucae, dicatur comprehensa in primatu, tum nihil habemus dicendum; quia sic infallibilitas praesupponit primatum, et consequenter recte probatur collatio primatus ex collatione infallibilitatis. Si autem quis teneat primatum Petri constare tum plena et suprema potestate iurisdictionis, tum etiam praeterea plena magisterii potestate seu infallibilitate *in potestate iurisdictionis non iam comprehensa et contenta*, id putamus non esse admittendum, ut dictum est. Et certe sive in Concilio Vaticano, sive apud quosvis theologos, tota quanta est plenitudo primatus Petri proponitur ut promissa apud Mt. 16, 18 sqq., et ut reapse collata apud Ioann. 21, 15 sqq.; in quibus locis agitur de plenitudine primatus iurisdictionis, continente utique infallibilitatem, de qua rursus explicite sermo fit Lc. 22, 31 sqq.

Cum in secundo volumine propositum fuerit cl. auctori probare perdurantem Ecclesiae vitam in sola Catholica, ad id primo praemittit (sect. 1) quibus notis externis voluerit Christus dignoscibilem Ecclesiam suam, easque reponit in unitate, sanctitate, catholicitate et apostolicitate; deinde (sect. 2) probat eas non inveniri nisi in Ecclesia Catholica, tum quia sola haec, quae se Catholicam dicit, reapse catholica est, una et sancta, quod iam ad eius veritatem sufficit; tum quia ipsa sola est apostolica, sive materialiter, sive formaliter, quod ultimum ostenditur ex perseverante Petri primatu in solo Romano Pontifice, ita ut eiusmodi primatus Sedis Romanae, egregiam notam constituat, atque omnino sufficientem, ad demonstrandum eam solam esse veram Christi Ecclesiam, quae Episcopo Romano subiecta est.

Sectio tertia agit de sociali Ecclesiae adultae organismo. Et recte omnino id investigatur in Ecclesia adulta potius quam in nascenti; non quod organismus nascentis Ecclesiae alius esset ab organismo Catholicae iam adultae, sed quia idem ille organismus, semper unus, semperque sibi constans, in Ecclesia iam adulta melius pateat, et

propterea commodius investigationi scientificae subiiciatur. Habet autem haec tertia sectio triplex caput, in quorum primo exponitur quomodo socialis Ecclesiae organismus constet ad similitudinem naturae humanae non solum corpore vivificato per animam, sed etiam per eamdem in ratione corporis constituto; in secundo agitur de iuncturis quibus membra Ecclesiae inter se colligantur, id est de Episcopis, quorum collegium ex Christi voluntate succedit collegio apostolico, ita ut « collegium apostolico-episcopale disiunctos fideles congreget per iuncturas subministrationis » (n. 374), quodque rursus nequit esse et agere nisi et ipsum vinculo unitatis compactum maneat. Hoc autem vinculum, universam Ecclesiam in esse atque unitatem redigens, Romanus est Pontifex, Episcopus Episcoporum, cum iurisdictione super universam Ecclesiam ordinaria, immediata, plena et suprema; a quo proinde pendet iurisdictio singulorum Episcoporum, et sine cuius sanctione concilia oecumenica nec dantur, nec dari possunt. Sequitur tandem tertium caput, in quo Ecclesiae catholicae vindicat cl. auctor conservationem praerogativae infallibilitatis, sive collegialis omnium Episcoporum cum suo capite, sive personalis solius capitis; vindicat etiam necessariam independentiam ab omni auctoritate civili, quam independentiam practice negat dari posse sine aliquo principatu civili.

Multa sunt quae in hoc secundo volumine singularem laudem merentur. Inter omnia autem nobis eminere videntur quae cl. auctor eruditissime disputat de Rom. Pontificis primatu, cui demonstrando singulari cura iure merito studet; primatus enim Petri una cum primatu Rom. Pontificis primum locum obtinent in re de Ecclesia. Argumenta autem afferuntur tum prorsus omnia, ut vere tractatio haec dici possit plena et perfecta, tum vero singula breviter ac succincte, quantum rei natura patitur. Optimo etiam consilio testimonia plurima afferuntur ex separatis, quorum verba contra adversarios maiorem vim *ad hominem* habitura sint.

Placet etiam omnino solutio a cl. auctore proposita contra difficultem ex S. Cypriano deductam (n. 300). Ait nimirum auctor (n. 300[A-B]) Cyprianum a nullis separatis iure vindicari; at potius olim a Gallicanis. Tenuit enim Cyprianus primatum Sedis Romanae, et quidem talem ex quo unitas Ecclesiae oriretur: sed de natura eius et extensione indeterminatam habuit doctrinam, neque explicite et formaliter professus est episcopos esse *sub* Rom. Pontifice, quamvis id implicite contineatur in doctrina de Rom. Pontifice centro unitatis, et fidei criterio. Similiter Gallicani, qui fatebantur neminem catholicum haberi posse, nisi qui unitate fidei ac doctrinae cum Sede Romana coniunctus

fuerit, cum ea Sedes centrum sit ac vinculum unitatis et communionis catholicae (sic Tournely, *op. cit.*, p. 1, p. 97); sed simul illogice negabant (adducta in hunc finem auctoritate Cypriani) Romanum Pontificem esse infallibilem, aut canonibus et Ecclesiae universae superiorem (Tournely, *ib.*, p. 2, pag. 50 et 112).

Ubi de coniunctione primatus cum Sede Romana agitur, cl. auctor tenet eam coniunctionem, licet forte sine Christi praecepto antecedente, at saltem ex facto Petri, irrevocabiliter factam esse, quin tamen sententiam contrariam damnet ulla censura. Adhibet autem ad rem probandam argumenta quaedam, quae forte non omnibus satis factura sunt. Sic in n. 310: « Veritas, inquit, proposita fidei nequit mutari. Atqui coniunctio cum Rom. Sede est veritas proposita fidei. Nequit ergo mutari ». Cuius argumenti vim non videmus; illudque liceat sic retorquere: Veritas proposita fidei nequit mutari. Atqui matrimonium ratum per solemnem professionem dirimi, est veritas proposita fidei. Ergo nequit mutari. — Cum hoc alterum argumentum non videatur admittendum (cfr. Billot, *de matr.*, thes. 45, in fine; et Palm., *de matrim.* (in *editione secunda*, p. 219), idem de priore dici posset.

Si forte dicas coniunctionem primatus cum Sede Romana esse veritatem fidei divinae, liceat nobis quaerere utrum et quomodo id pateat in vi argumenti, eo modo quo propositum est.

In quaestione de membris Ecclesiae minus placet cl. auctori sententia eorum qui in Ecclesia distinguunt duplex principium formale, alterum societatis, alterum vitae supernaturalis in membris (n. 343^{1A}); neque amittendum putat corpus mysticum Ecclesiae constitui in esse corporis independenter ab anima (n. 344^{c}). Addit praeterea (n. $343^{2\,o\,\delta}$) si sic ponantur duo principia vitalia et duae vitae, logice sequi doctrinam de duabus Ecclesiis, alteram quidem socialem et hierarchicam seu visibilem, alteram vero supernaturalem et internam et invisibilem, quae sit plerorumque protestantium doctrina (n. 60^{2}).

At vero: *Primo:* admittit cl. auctor (n. 350) haereticos occultos pertinere ad corpus Ecclesiae, qui tamen nullo modo pertinent ad animam, neque perfecte per gratiam sanctificantem, neque imperfecte per fidem (thes. 31). Iamvero, corpus separatum prorsus ab anima rationali, iam non est *corpus humanum*, sed aliud quid. Si ergo corpus Ecclesiae constituitur in esse corporis per animam, fieri non posse videtur ut membrum aliquod prorsus separatum ab anima (ut sunt haeretici occulti) adhuc tamen dici debeat membrum *corporis Ecclesiae*. *Secundo:* si auctor per animam intelligit illud etiam principium, quo in Ecclesia est magisterium legitimum, auctoritas, iurisdictio, regimen,

secundum quod haec omnia in Ecclesia animantur, ut ita dicam principio divino et supernaturali, non vero principio aliquo mere naturali et humano; tunc haec omnia possunt esse in haereticis occultis (si sint ex. gr. episcopi) et in hos quoque anima vitalem activitatem exercet. Non ergo apparet quomodo extra Ecclesiae animam poni debeant, si per animam illud etiam intelligatur quod modo diximus. *Tertio:* cum doctores illi, quos cl. auctor impugnat, nullo modo negent illud elementum divinum in forma exteriore Ecclesiae existens, forte dissidium eiusmodi amice componi posset; quamvis, ut sincere fateamur, ratio loquendi eorum qui duplicem formam ponunt, videatur nobis esse magis logica. Certe ex eorum sententia non sequitur ullo modo protestantium error; quamvis enim defendant formam externam Ecclesiae, quae a donis fidei et sanctitatis praescindat, sed simul ponunt in hac forma exteriore hierarchiam divinam iurisdictionis et ordinis; et hinc magisterium, regimen, sacros ritus prorsus legitimos: id est, ponunt formam externam quae sit principium vitae interioris Ecclesiae. Intima est ergo connexio inter elementum externum Ecclesiae et internum, et hoc alterum quodammodo a priore dependet: quae omnia aliena omnino sunt a protestantium errore, secundum quem pars Ecclesiae visibilis omni divina auctoritate est destituta. *Quarto:* quod ait cl. auctor sententiam suam in hac re esse communem, non videmus quomodo probari possit. Id est, non videmus quomodo verum sit inter Ecclesiae corpus et animam communiter statui ab auctoribus illud genus unionis existens inter animam et corpus humanum, quo constituitur unum per se in genere substantiae. Forte enim alius dicat id potius communiter reiici, et satis esse ut in his servetur analogia quaedam.

Et haec sint amore solius veritatis dicta. Tot enim bonis abundat opus cl. auctoris, ut illud multis titulis sit maxime commendabile. Quorum duos ad finem commemorare volumus: alter est quod, propter methodum scholasticam, quam ubique sectatur cl. auctor, eamque non immoderate, sed sobrie et optime temperatam, eius opus tum ad brevitatem, tum ad claram et exactam doctrinam est apprime accommodatum; alter est quod, sicut separatos a catholica Ecclesia numquam offendit, sic e converso catholicos docet amare Ecclesiam suam, non solum quia hic amor necessario oritur ex agnita eius veritate, tam luculenter a cl. auctore probata, sed etiam quia totus liber eiusmodi amore veluti adspersus est, eumque sensim sine sensu in animum legentis transfundit.

GABRIEL HUARTE S. I.

VINCENTIUS KWIATKOWSKI. — **De scientia beata in anima Christi.** *Disquisitio dogmatico-scholastica.* — « Ksiaznica Polska » Leopoli, Varsoviae, 1921. — Vol. in-8°, VI-134 p.

Post decretum S. Officii 5 Iunii 1918 de visione beatifica Christi inter homines degentis, catholicis auctoribus optatissimum fuit ea, quae salubriter constituta erant, explicare et defendere. Quem in finem peropportune se offert disquisitio, quam superiore anno edidit D.r Kwiatkowski.

Postquam in introductione adversarii recensiti fuerunt, in priore parte positiva inquiritur in existentiam visionis beatae in Christo, inhaerendo S. Scripturae. Discutiuntur Io., 1, 17 sq.; 3, 1-12; 8, 12-14; Hebr., 1 sq.; pariter iuxta testimonia S. Ioannis et S. Pauli obiectum huius scientiae determinatur, ut deinde quid traditio de scientia beata durante Christi vita mortali doceat, exponatur. In altera parte dissertationis auctor scholasticae methodo incumbit, ut ultimam rationem eorum enucleet, quae in priore parte positive demonstrata sunt. Certe argumentatio ex prologo S. Ioannis, ex colloquio cum Nicodemo, ex Hebr., 1, 1-3 hoc evincit theologum fiducia his textibus inniti posse. Quoad obiectum visionis beatae cl. auctor cum communi sententia tenet illam se extendere ad omnia, quae Deus cognoscit scientia visionis. Hic tamen grata esset distinctior explicatio. Supposito deinde principio « beatum omnia videre, quae ad ipsum ex aliquo titulo spectant » arguitur pro extensione talis scientiae modo antea dicto ex titulo iudicis, quem tribuit S. Ioannes, deinde ex titulis dominii universalis, capitis hominum et angelorum. Hic magis considerandum et prae oculis habendum esset id, quod demonstrandum est, nempe « ratione unionis hypostaticae visionem beatam Christi *ad omnia* se extendere, *quae in aliqua temporis differentia existentiam habent*, i. e. *ad omnia* praeterita, praesentia et futura » (cf. p. 42). Potestne cognitio *omnium* istorum inferri ex solo titulo iudicis vel capitis hominum et angelorum? Nonne tantum, inquantum *simul* sumitur cum dominio universali? In altera parte disquisitionis auctor indagat qua ratione visio beatifica ad unionem hypostaticam se habeat et quidem tum quoad existentiam, tum quoad obiectum, ubi pro mensura dissertationis solide inquirit.

FR. S. MUELLER S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

Si de opere prius iam indicato postea recensiones alicuius momenti apparuerunt, opus iterum inscribitur et numerus titulo intra parenthesim additus remittit ad paginam praecedentis voluminis huius periodici, ubi idem opus amplius indicatur.

Si quod argumentum per plures fasciculos alicuius periodici continuatur, numero intra parenthesim titulo argumenti addito indicatur pagina praecedentis voluminis nostri periodici, ubi ultimo hoc ipsum argumentum inscriptum est.

A. — GENERALIA.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Foakes Jackson and Kirsopp Lake. The beginnings of Christianity. P. I. The Acts of the Apostles. Vol. II. Prolegomena 2. — Cf. E. C. Hoskyns: Theology 4 (1922) 298-304.

Haering Th. von, Der christliche Glaube. Dogmatik. Unv. Abdr. d. 2. Aufl. Stuttgart 1922, Calwer 734 p.

Palmieri A., Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae graeco-russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata ac discussa. t. II. Prol. Florentiae, ed. Fior. — Cf. M. Jugie: Echos d'Or. 25 (1922) 70-72.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

b. **Quaestiones particulares.**

Alès A. d', La théologie de S. Cyprien. Paris 1922, Beauchesne. xv, 432 p.

Batiffol P., L'ecclésiologie de S. Basile: L'Echos d'Orient 25 (1922) 9-30.

Garcia Grain I. M., S. Ignacio mártir, y el Cristianismo primitivo: Ciencia Tom. (III, 194); 14 (1922) 345-361.

Gregorius Nyss, Eius opera. Vol. II. Contra Eunomium libr. ed. V. Jaeger. P. altera l. III. Refutatio confessionis Eunomii. Berolini 1921, ap. Weidmannos. LXXII, 389 p.

Kinsman F. I., Trent: Four lectures on practical aspects of the Concil of Trent. London, Longmans. — Cf. H. V. F. Somerset: Theology 4 (1922) 365-366.

Kramp I., Albert d. Grosse und die « Sermones de ss. Eucharistiae sacramento »: Gregorianum 3 (1922) 239-253.

Macchioro V., L'eresia Noetiana. Napoli 1921, Detken et Rocholl. 22 p. — Cf. V. Schultze: Theol. Literaturbl. 43 (1922) 155.

Machen I., The origin of Paul's Religion. (III, 320). — Cf. Schultzen-Peine: Theol. Literaturbl. 43 (1922) 129-132.

Pelster F., Kritische Studien zum Leben u. zu den Schriften Alb. d. Grossen (II, 140). — Cf. R. Seeberg: Theol. Literaturzt. 47 (1922) 121-124.

Schmidt F., Der Leib Christi. (II, 143). — Cf. A. W. d'Aygalliers: Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 2 (1922) 84-86.

Schwartz E., Acta conc. oecum. iussu soc. scient. Argentorat. Tom. I. Conc. univ. Ephesinum. Vol. IV. fasc. I. Berlin 1922, de Gruyter. 80 p. 4°.

Tricot A., Le témoignage de Josèphe sur Jésus: Rev. Apol. 34 (1921-22) 73-85. 139-153.

Weiss M., Die Stellung des Eusebius v. Caesarea im arianischen Streit. Kirchen- und dogmengeschichtliche Studie. Trier, Paulinus-Druckerei. — Cf. A. Bigelmair: Theol. Rev. 21 (1922) 181-182.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Gutberlet C., Lehrbuch der Apologetik. Bd. 2.[4] Münster 1922, Theissing. VII, 489 p.

Herbigny M. d', Theologica de Ecclesia. II[2] (III, 148). — Cf. W. Moran: Ir. Theol. Quart. 17 (1922) 179-180.

b. Quaestiones particulares.

Harris Ch., Creeds or no creeds? A critical examination of the basis of Modernism. London 1922, Murray 410 p.

Ihmels L., Die Auferstehung Iesu Christi: Leipzig, Deichert. — Cf. B. Bartmann: Theol. u. Glaube 14 (1922) 119.

James E. O., Science and Theology: Theology 4 (1922) 339-348.

Mc Namee J., The Witness of Ignatius Martyr: Ir. Theol. Quart. 17 (1922) 140-154.

Metzner E., Die Verfassung der Kirche in den ersten zwei Iahrhunderten mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Harnacks. (II, 467). — Cf. I. Vordermayr: Theol. prakt. Quart. 75 (1922) 348.

Rothstein I. W., Die Religion des Alten Testamentes im Lichte geschichtlicher Wahrhaftigkeit: Gütersloh 1921, Bertelsmann. 104 p. — Cf. Hänel: Theol. Literaturbl. 43 (1922) 99-100.

Schäfer I., Die Wunder Iesu [2-3]. Freiburg 1921, Herder. VIII, 282 p.

Scott M. I., The credentials of Christianity. London 1922, Harding and More. 257 p.

Tual M., L'argument de la personne du Christ dans l'enseignement apologétique de Jésus: Rev. Apol. 34 (1921-22) 153-163. 231-241.

Wobbermin G., Das Wesen der Religion. (Syst. Theologie nach religions-psych. Meth.) Bd. II. 1. Leipzig 1921, Hinrichs. VIII, 314 p. — Cf. E. W. Meyer:

Theol. Literaturzt. 47 (1922) 241-244; L. Ihmels: Theol. Literaturbl. 43 (1922) 122-126.

id., **Das Wesen der Religion.** Bd. II. 2. Leipzig 1922, Hinrichs 185 p.

VI. De Deo Uno et Trino.

a. Tractatus integri.

Brosnan G., Institutiones theologiae naturalis ad usum scholarum accommodatae. Chicago 1922, Loyola Un. Pr. 396 p. — Cf. G. Pierse: Ir. Theol. Quart. 17 (1922) 184-186.

Lippert P., Credo: Gott [7-8]. Freiburg 1922, Herder. v, 130 p.

id., Credo: Der dreipersönliche Gott [5-6]. Freiburg 1921, Herder. v, 154 p.

Zimmermann O., Das Dasein Gottes, vom Vielen zum Einen. Freiburg 1921, Herder. VIII, 102 p.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Iukes A., Die Namen Gottes in der hl. Schrift. Eine Offenbarung seiner Natur und seiner Beziehungen. Neu aufgelegt. Leipzig 1922, Maranatha-Verlag. 162 p.

2. *De Deo Trino.*

Bludau A., The « Comma Iohanneum » in the writings of English critics of the eighteenth century: Ir. Theol. Quart. 17 (1922) 128-139.

Harris R., The origin of the doctrine of the Trinity. A popular exposition. Manchester 1919, Longmans 41 p.

Lecompte E., L'Esprit Saint: La Vie nouv. 5 (1922) 148-153.

VII. De Deo Creante et Elevante.

a. Tractatus integri.

Lippert P., Credo: Gott und die Welt [5-6]. Freiburg 1922, Herder. v, 160 p.

b. Quaestiones particulares.

Dorlodot H. de, Le Darwisme au point de vue de l'orthodoxie catholique. I. L'origine des espèces. (Coll. Lov.). Bruxelles, Vroment. — Cf. M. Périer: Rev. Apol. 34 (1921-22) 257-265.

Van Crombrugghe C., De conceptu et scripturistica affirmatione creationis: Coll. Gand. 9 (1922) 70-76.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. Tractatus integri.

Lippert P., Credo: Der Erlöser [3-4]. Freiburg 1922, Herder. v, 164 p.

Pesch Chr., Praelectiones Dogmaticae: t. IV [4-5]: De Verbo Incarnato. De beata V. Maria. De cultu sanctorum. Friburgi 1922, Herder. XII, 415 p.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De persona Christi.*

Ab Aquasparta Card. Matt., Quaestiones disputatae selectae. t. II. Quaestiones de Christo. Ad Claras Aquas 1914, Coll. S. Bonaventurae, xv-227 p.

Baldensperger G., Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate: Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 2 (1922) 1-25, 95-117.

Bousset W., Kyrios Christos (III, 150). — Cf. A. v. Harnack: Theol. Literaturzt. 47 (1922) 145-147.

Bover I. M., Dei Filius, homo factus, independenter a peccato, secundum Pauli doctrinam: Verbum Domini 2 (1922) 170-176.

Burkitt F. C., The earliest sources for the life of Iesus. New and revised edition. London 1922, Constable 130 p.

Guardini R., Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselms Dezenzbeweis: Theol. u. Glaube 14 (1922) 156-165.

Hollard A., L'Apothéose de Jésus. Paris 1921, Leroux 221 p. 16°. — Cf. A. W. d'Aygalliers: Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 2 (1922) 81-84.

Schweitzer A., The quest of the historical Iesus. A critical study of its progress from Reimarus to Wrede. Trans. by W. Montgomery. London 1922, Black. 420 p.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Lebreton I., L'agonie de Notre-Seigneur: Rev. Apol. 34 (1921-22) 9-22.

Reiss A., Das Selbstbewusstsein Iesu im Lichte der Religions-Psychologie. Göttingen 1921, Vandenhoeck u. Ruprecht. v, 64 p. — Cf. Bultmann: Theol. Literaturzt. 47 (1922) 215-216.

3. *De opere Christi.*

Lobstein P., Propter Christum (Pour l'amour de Jésus-Christ). Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 2 (1922) 141-150.

Meester P. de, Le dogme de la rédemption d'après la théologie de l'Eglise Orthodoxe. Bessarione 37 (1921) 47-67, 38 (1922) 49-63.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Thijm A., Maria's algemeene Genade-Bemiddeling: Studiën (III, 322). 97 (1922) 204-208.

IX. De Gratia.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Carro V., La naturaleza de la gracia y el realismo mistico: Ciencia Tom. 14 (1922) 362-375.

Lamiroy H., De dono supernaturali gratiae sanctificantis: Gratia sanctificans est donum supernaturale animae infusum et ipsi permanenter inhaerens: Coll. Brug. 22 (1922) 120-121.

id., De causa formali iustificationis: Demonstra Deum non esse causam formalem nostrae iustificationis: Coll. Brug. 22 (1922) 144-147.

Usenicnik A., Duae theses ex psychologia gratiae. Bogosl. Vest. 2 (1922) 241-258.

Wentz W. Y., The christian doctrine of rebirth. London 1922, Luzac. 106 p.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

b. Quaestiones particulares.

1. *De fide.*

Belmond S., Crédibilité et révélation d'après D. Scot: Etudes Francisc. 34 (1922) 5-22.

Iones H., A faith that enquires. (Gifford lectures del. in the Un. of. Glasgow in the years 1920 and 1921). London 1922, Macmillan. x, 361 p. — Cf. W. R. Sorley: Theology 4 (1922) 295-298.

Marín-Sola F., Si los hechos dogmáticos son de fe divina: Ciencia Tom. 14 (1922) 322-344.

Straub A., De analysi fidei. Innsbruck 1922, Rauch. iv, 423 p.

2. *De charismatis.*

Moran W., Charismatic ministry in the primitive church: Ir. Theol. Quart. 17 (1922) 101-111.

Van Imschoot P., De dono linguarum et glossolalia: Coll. Gand. 9 (1922) 65-70.

3. *De peccato.*

Landgraf A., Zur Entwicklung der Lehre vom Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin: Theol. u. Gl. 14 (1922) 151-156.

Moxon R. St., The doctrine of sin: A critical and historical investigation into the views of the concept of sin held in early christian, mediaeval and modern times. London 1922, Allen and Unwin 251 p. — Cf. I. K. Mozley: Theology 4 (1922) 352-358.

Ujcic I., Textus biblici de peccato veniali (iii, 323); Bogosl. Vest. 2 (1922) 259-275.

XI. De Sacramentis.

a. Tractatus integri.

De La Taille M., Mysterium Fidei (iii, 152). — Cf. I. M. Hanssens: Gregorianum 3 (1922) 307-312.

Dyovonniotis M. V., Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐξ ἀπόψεως δογματικῆς. Athènes, Vlastos. — Cf. M. Jugie: Echos d'Orient: 25 (1922) 72-75.

Képhalas N., Μελέται περὶ τῶν θείων μυστηρίων. Athènes, Impr. Athénienne. — Cf. M. Jugie: Echos d'Orient 25 (1922) 75-76.

Pesch Chr., Compendium theologiae dogmaticae: t. IV [2] de Sacramentis. Friburgi 1922, Herder. VIII, 300 p.

Sola D., De Quatuor Postremis Sacramentis: Comp. theol. in usum scholarum dispositum: Santanderii 1922, Martinez. VIII, 442 p. — Cf. A. Pérez-Goyena: Razón y Fe 63 (1922) 118-116.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Sacramenta in genere.*

Claeys Bouuaert F., De formula: Sacramenta conferunt gratiam ex opere operato: Coll. Gand. 9 (1922) 76-81.

Harford D., The dual idea of the sacraments: Theology 4 (1922) 331-339.

2. *Eucharistia.*

Mueller F. S., Promissio Eucharistiae. Revelaturne Eucharistia Io. 6, 26-47 ipsis verbis an typis?: Gregorianum 3 (1922) 161-177.

2. *Poenitentia.*

Adam K., Die geheime Kirchenbusse nach dem hl. Augustin (III, 152). — — Cf. Scheel: Theol. Literaturzt. 47 (1922) 220-221; F. Diekamp: Theol. Rev. 21 (1922) 171-173.

Galtier P., Saint Augustin a-t-il confessé? (Extr. de la Rev. pr. d'Apol. (avril-juin 1921). Paris. Beauchesne. — Cf. F. Diekamp: Theol. Rev. 21 (1922) 173-174.

Poschmann B., Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus (II, 473). — Cf. F. Diekamp: Theol. Rev. 21 (1922) 171: Scheel: Theol. Literaturzt. 47 (1922) 131-132.

Wunderle G., Zur Psychologie der Reue. Tübingen 1921, Mohr 69 p.

Xiberta B., Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia. (Diss. inaug.) Romae 1922, Coll. S. Alberti 95 p

4. *Matrimonium.*

Charles R. H., The teaching of the New Testament on divorce. (II, 473). — Cf. Leipoldt: Theol. Literaturbl. 43 (1922) 167-168.

Rive B., Die Ehe in dogmatischer, moralischer und sozialer Beziehung. 2. Auflage von I. B. Umberg. Regensburg 1921, Kösel 394 p.

XII. De Novissimis.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Novissima hominis.*

Feltoe C. L., The first resurrection and the second death: Theology 4 (1922) 291-293.

Gilbert T. W., The miracles in St. Iohn's Gospel and their teaching on eternal life. London 1922, Longmans 60 p.

Lacey T. A., Credo in carnis resurrectionem: Theology 4 (1922) 265-273.
Lyttelton E., Eternal Punishment: Theology 4 (1922) 322-330.
Martín de Beláustegui T., La conversion de los judíos y el fin de las naciones. Barcelona 1922, Ed. Políglota VIII, 144. 4°. — Cf. A. Colunga: Ciencia Tom. 14 (1922) 450-451.
Macintyre R. G., The other side of death. (II, 328). — Cf. H. Relton: Theology 4 (1922) 367-368.
Schauf W., Die Lehre des hl. Paulus von der Auferstehung in Rahmen seiner physisch-mystischen Erlösungsvorstellung. Theol. u. Gl. 14 (1922) 65-72.
Schmid I., Ist die Lehre von der ewigen Fortpflanzung eines neuen paradiesischen Menschengeschlechts nach dem Weltgericht mit der wahren kath. Lehre vereinbar? Theol. pr. Quart. (III, 153); 75 (1922) 217-232.

2. *Novissima mundi.*

Roetzer I., Die Siebentag-Adventisten und der Fels des Christentums. Den Katholiken deutscher Zunge zur Lehr und Wehr. Innsbruck 1922, Tyrolia 55 p.
Spirago F., Genaues über den Antichrist nach der Lehre der hl. Schrift, Ueberlieferung und Privat-Offenbarung. Lingen 1922, van Acken 84 p.

FR. S. MUELLER S. I.

CHRONICA

De Magisterii cursibus in Pontificia Universitate Gregoriana.

Iam inde ab anno scholastico 1919-1920 in Pont. Universitate Gregoriana, Emo Card. S. Congregationis de Seminariis et de Universitatibus studiorum Praefecto suadente ac plene adprobante, quidam biennales magisterii cursus in facultate theologica sunt instituti, quorum normas iam ex integro in primo huius Commentarii « Gregorianum » fasciculo retulimus.

Cum vero studiorum aetatis nostrae incremento valde opportuni visi sint, anno sequenti 1920-1921 similes magisterii cursus in facultate quoque philosophica sunt inducti, modo tamen veluti privato et experimenti gratia, qui, cum et ipsi valde utiles se comprobaverint, anno proximo 1922-1923 ut stabiles omnino atque publici habebuntur.

Nunc vero decreto S. Congregationis de Seminariis et de Universitatibus studiorum huiusmodi Magisterii cursus, in Pont. Univ. Gregor.

instituti, apostolica auctoritate sunt firmati, nec exiguum iisdem accedit emolumentum ex eo quod novus titulus honoris sit decretus pro auditoribus qui illos rite feliciterque peregissent.

Libenter decretum lectoribus nostris hic legendum subiicimus, editum in Commentario « Acta Apostolicae Sedis » die 31 augusti 1922, pag. 510.

Decretum.

Pontificia Universitas Gregoriana Collegii Romani Societatis Iesu, abhinc tribus annis, Sacra hac Congregatione probante, biennales altiorum studiorum cursus instituit, ut ii, qui ordinarium philosophiae sive theologiae curriculum essent emensi et laurea doctorali donati, in alterutra vel utraque disciplina perfectiores evaderent.

Cum autem laetos uberesque hoc institutum iam ediderit fructus, Rm̃us Praepositus Generalis eiusdem Societatis enixe postulavit ut Apostolica Sedes huiusmodi cursus sua firmaret auctoritate ac novum honoris titulum auditoribus illum merentibus decerneret.

Itaque, in plenario conventu, habito die XXI aprilis anno vertente, Eminentissimi Patres non modo rem vehementer probarunt, sed etiam censuerunt ut Universitati Gregorianae potestas fieret delectos auditores suos vel philosophiae vel theologiae *Magistros aggregatos* renuntiandi his condicionibus:

I) si auditores iam doctoris lauream essent adepti;

II) si in ipsa Universitate Collegii Romani biennium integrum Magisterii scholam frequentassent, scholaeque exercitationibus interfuissent;

III) si aptis experimentis, idest periculis verbo factis et scriptione ad scientiae rationes exacta, idoneos se ad docendum probavissent.

Die XXIII eiusdem mensis, Em̃orum Patrum sententiam, referente infrascripto Sacrae Congregationis Secretario, SSm̃us D. N. Pius PP. XI ratam habuit et ad effectum adduci iussit. Quamobrem Sacra Congregatio, mandato Sanctissimi, decernit ut Pontificia Universitas Gregoriana Collegii Romani, seu Praepositus Generalis Societatis Iesu, sicut academicos gradus in philosophia, in theologia et in iure canonico, pro accepta ab hac Apostolica Sede potestate, confert, sic possit titulum *Magistri aggregati* facultatibus philosophiae vel theologiae ipsius Universitatis conferre sub iis condicionibus, quae supra memoratae sunt; et hac potestate ei liceat uti in eorum quoque auditorum gratiam, qui his tribus annis integrum Magisterii cursum rite absolverint.

In creandis autem Magistris aggregatis eaedem observentur iuris solemnitates, quae in ipso Athenaeo Gregoriano et in ceteris Academiis

pontificiis observari debent, cum ad gradus academicos idonei promoventur.

Qui vero hunc Magisterii titulum consecuti sint, eos Sacra Congregatio valde commendatos vult locorum Ordinariis, utpote maxime aptos ad philosophiam theologiamve vel aliquam earum disciplinarum partem tradendam cum in Seminariis tum in Universitatibus aliisque clericorum Collegiis, quibus facta facultas sit academicos gradus conferendi.

Datum Romae ex Secretaria Sacrae Congregationis Seminariis et studiorum Universitatibus praepositae, die XXIII, mense iunio, in festo SSmi Cordis Iesu, anno MCMXXII.

CAIETANUS Card. BISLETI, *Praefectus.*

L. ✠ S. † IACOBUS SINIBALDI, Ep. Tiberien., *Secretarius.*

Ex ipso decreto normae quoque firmantur quibus antea regebantur Magisterii cursus, quaeque in posterum eaedem fere erunt cum naturae huius institutionis opportunae sint repertae.

In cursibus facultatis *theologicae* eaedem tradentur disciplinae annis superioribus assignatae, cum aptae sint recognitae ad hoc ut auditores theologiae sive positivae sive scholasticae profundiorem notionem valeant haurire et ad eamdem docendam paratiores fiant.

In cursibus facultatis *philosophicae* de re logica in primis agetur, quae aetatis nostrae mentes valde occupat, angitque. Philosophia rationalis ad mentem Aristotelis et S. Thomae maxima cura et amplissime exponetur, et, ut ipsi auditores assuescant maximorum philosophorum opera exquirere, unus vel alter Aristotelis et S. Thomae liber legetur et explanabitur. Ad pleniorem philosophicam institutionem lectiones addentur ab appositis Professoribus de methodologia et de historia philosophiae sive scholasticae sive recentioris aetatis.

De Athenaei Patavini centenaria commemoratione.

Mense maio huius anni Patavii septimus celebrabatur annus saecularis a condita illius civitatis studiorum Universitate, quam, per tam longum annorum spatium viri non minus excellenti ingenio quam praeclara sanctitate frequentarunt. Patavina igitur Universitas, ut honoris causa suos mitterent legatos ad solemnitatem Patavii peragendam, omnes mundi invitavit universitates, academias nec non liberalium artium collegia; quae, libenti animo invitatione accepta, ex quadraginta et amplius nationibus Europae, Asiae, Americae, Australiae, Africae atque ex triginta Italiae civitatibus suos legatos miserunt quingentos et trigiuta.

Pont. Universitas Gregoriana legatum misit R. P. Felicem Grossi Gondi prof. archaeologiae sacrae. qui, ut caeteri legati, litteras officii et gratulationis plenas, nomine Rectoris et Professorum eiusdem Universitatis, Rectori magnifico Patavino, coram amplissimis viris tum dignitate ecclesiastica ac civili tum doctrina eximiis nec non frequentissimo populo obtulit tradiditque.

ACCEPTA OPERA

NOTA. — *Librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectoribus interesse fore existimamus, opportunae recensioni subiiciemus.*

PISTOCCHI CAN. DOTT. MARIO, ARCIPRETE DELLA CATTEDRALE DI FORLÌ. — **Brevi Omelie sui Vangeli delle Domeniche e Feste dell'anno.** — Torino, Marietti, 1922. — Vol. in-12°. 230 pag. L. 6.

R. P. FELIX S. I. — **Ritiri Pasquali.** *Conferenze.* Versione italiana del Sac. ANGELO REDAELLI. Settimana Santa 1890: *Il figliol prodigo ed i figli prodighi.* — 2ª ediz. rived. — Torino, Marietti, 1922. — Vol. in-12°, 314 pag. L. 7,50.

COCCHI SAC. ANGELO, CONGR. MISSIONIS. — **Commentarium in Codicem Iuris canonici ad usum Scholarum.** Liber II: *De Personis.* Pars I: *De clericis.* Sectio II: *De clericis in specie.* — Taurinorum Augustae, Marietti, 1922. — Vol. in-8°, 451 pag. L. 14.

GELLÉ F., DOCTEUR EN THÉOLOGIE. — **Le Mystère de la Communion.** — Paris, Beauchesne, 1922. — Opusc. in-12°, 47 pag. Fr. 2.

Alma Mater (COLLEGIUM URBANUM DE PROPAGANDA FIDE), n. 2, 1922. — Opusc. in-8°, 220 pag.

MARUCCHI O. — **Il cemetero e la basilica di S. Alessandro al settimo miglio della Via Nomentana.** — Roma, Colleg. Urb. de Propag. Fide. 1922. — Opusc. in-8°.

KOLBIECKI JOHN JOSEPH A. F. — **The political Philosophy of Dante Alighieri.** — Washington, Salve Regina Press, 1921. — Vol. in-8°, 156 pag. Doll. 2,25.

RADEMACHER ARNOLD. — **Die Gottsehnsucht der Seele** (ex coll. *Der katholische Gedanke,* I Band). — München, Theatiner Verlag, 1922. — Vol. in-16°, 122 pag.

Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

 GASPAR CALABRESI, sponsor.

Romae, 1922 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

Novatien

et la doctrine de la Trinité à Rome au milieu du troisième siècle

Summarium. — I. Rerum series indicatur. — II. De Deo Patre. — III. De Filio Dei Iesu Christo. — IV. De Spiritu Sancto. — V. Quae sit Filii ex Patre origo. — VI. Conclusio.

Hic fasciculus continet continuationem § III et §§ IV, V, VI.

On a vu Novatien, après avoir accumulé les preuves scripturaires de la divinité du Christ, recueillir, en faveur de ce dogme, le témoignage même des hérétiques: monarchistes sabelliens, qui confondent Dieu le Père avec le Fils; docètes, qui méconnaissent l'homme dans le Christ. Et il s'est retourné d'abord contre les docètes, ces ancêtres du monophysisme. C'est en argumentant contre eux qu'il s'est vu amené à trancher la distinction des deux natures, jusqu'à donner l'impression d'un vague nestorianisme. Maintenant, il revient à l'erreur des monarchistes sabelliens, erreur particulièrement actuelle en ce troisième siècle.

Tertullien et Hippolyte avaient combattu cette erreur en la personne de Praxéas et en celle de Noët, sans réussir à la briser. Dès le début de son développement christologique, Novatien a mis le lecteur en garde contre l'hérésie qui, pour sauver la divinité du Christ, ne voit d'autre issue que de l'identifier avec le Père [1]. Il a rappelé divers textes de l'Ecriture, où la distinction des deux personnes lui paraît manifeste, par exemple le texte d'Habacuc (III, 13): *Deus ab Africo veniet et sanctus de monte opaco et*

[1] Une erreur bizarre chez SAINT EPIPHANE. *Haer.*, LXV, 1, P. G., XLII, 13 A, associe ces trois noms: Sabellius, Novatien, Noët, comme compromis dans la même hérésie monarchiste. Il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Ce n'est pas de ce côté que penche le *De Trinitate.*

condenso. Dans son commentaire, le nom de Sabellius intervient deux fois, pour montrer l'aboutissement d'une exégèse qui ferait incarner le Père. Et il adjurait les croyants d'opter entre l'Incarnation du Fils, impliquant sa divinité, et l'Incarnation du Père, excluant la Trinité.

12, p. 41, 2-7 : Quem volunt isti ab Africo venire? Si venisse aiunt omnipotentem Deum Patrem, ergo de loco Deus Pater venit, ex quo etiam loco cluditur, et intra sedis alicuius angustias continetur; et iam per istos, ut diximus, sabelliana haeresis sacrilega corporatur, siquidem Christus non Filius sed Pater creditur...

Ibid., 13-18 : Eligant ergo ex duobus quid velint hunc, qui ab Africo venit, Filium esse an Patrem : Deus enim dicitur ab Africo venturus. Si Filium, quid dubitant Christum et Deum dicere? Deum enim Scriptura dicit esse venturum. Si Patrem, quid dubitant cum Sabellii temeritate misceri, qui Christum Patrem dicit?...

Novatien se montre donc très ferme contre l'erreur de Sabellius, très énergique à affirmer contre lui la distinction du Père et du Fils. S'agit-il de résoudre la difficulté à laquelle s'était heurté cet hérétique, on le trouvera moins heureux. Sabellius, ne pouvant concevoir la trinité des personnes dans l'unité, avait réduit leur distinction à de pures modalités. Novatien, au contraire, tranche la distinction; mais il insiste principalement sur la diversité d'attributions extérieures. D'autre part, il affirme l'unité : mais il la fait consister dans l'harmonie et la concorde des personnes, plutôt que dans leur essentielle unité. Il se meut donc dans les alentours du mystère, plutôt qu'il ne va au fond.

En cela, il se tient dans le courant général de la théologie anténicéenne, trop peu armée de métaphysique et séduite par des explications de surface.

C'était, dès le deuxième siècle, une idée très répandue, que le Père habite une lumière inaccessible, qu'il ne se révèle pas aux yeux mortels, et que toutes les manifestations de la divinité doivent être attribuées au Fils, comme des ébauches et des préludes de la théophanie par excellence, l'Incarnation, qui, avec tous les ménagements requis par notre faiblesse présente, devait ouvrir dé-

cidément à l'homme un chemin vers Dieu. Cette idée, diffuse dans tout le traité de Novatien, revêt une forme particulièrement achevée dans le passage suivant :

18, p. 62, 6-63, 9 : Non utique Scriptura mentitur ; ergo vere visus est Deus. Ex quo intellegi potest quod non Pater visus sit, qui nunquam visus est, sed Filius, qui et descendere solitus est et videri quia descenderit. *Imago* est enim *invisibilis Dei*, ut mediocritas et fragilitas condicionis humanae Deum Patrem videre aliquando iam tunc assuesceret in imagine Dei, h. e. in Filio Dei. Gradatim enim et per incrementa fragilitas humana nutriri debuit per imaginem ad istam gloriam, ut Deum Patrem videre possit aliquando. Periculosa sunt enim quae magna sunt, si repentina sunt. Nam etiam lux solis subita post tenebras splendore nimio insuetis oculis non ostendet diem, sed potius faciet caecitatem. Quod ne in damnum humanorum contingat oculorum, paulatim disruptis et dissipatis tenebris, ortus luminaris istius mediocribus incrementis fallenter assurgens oculos hominum sensim assuefacit ad totum orbem suum ferendum per incrementa radiorum.

De même, 28, p. 103, 23-104, 1.

Idée réellement étrangère à la révélation chrétienne, fâcheux héritage d'un certain alexandrinisme qui, au troisième siècle, inspira malheureusement quelques Pères, et dont le quatrième siècle devait s'affranchir.

La philosophie alexandrine, en développant la théorie des intermédiaires divins, avait favorisé une généralisation arbitraire de la donnée chrétienne touchant l'Incarnation du Verbe. Après le concile de Nicée, en présence de l'arianisme qui n'insistait que trop sur la différence entre le Père et le Fils, la pensée chrétienne allait se détourner de cette voie hasardeuse ; elle abandonnerait le partage des attributions extérieures entre personnes divines, pour mettre en lumière l'unité d'essence et d'opération. Novatien appartient à cette génération peu éclairée, que la secousse arienne n'a pas encore avertie et qui cherche à tâtons sa voie entre deux données révélées, l'unité de Dieu et la trinité des personnes. Sa tournure d'esprit l'incline bien plutôt à trancher la distinction des personnes qu'à la méconnaitre ; mais l'analyse reste

délicate, et le stoïcisme alexandrin, dont il est imbu, n'y peut suffire.

Voyons-le donc en face de l'objection monarchiste.

26, p. 94, 6-8 : Si unus esse Deus promitur, Christus autem Deus, ergo, inquiunt, si Pater et Christus est unus Deus, Christus Pater dicetur.

Novatien traite l'objection avec quelque dédain. Il rappelle que la distinction du Père et du Fils, indiquée à plus d'une page de l'Ancien Testament, est mise en pleine lumière dans le Nouveau. Si l'on invoque le texte de Saint Jean: *Ego et Pater unum sumus* (*Ioan.*, X, 30), il répond:

27, p. 97, 8-98, 3 : Quia dixit *unum*, intellegant haeretici quia non dixit *unus*. *Unum* enim neutraliter positum societatis concordiam, non unitatem personae sonat. *Unum* enim, non *unus*, esse dicitur, quoniam nec ad numerum refertur, sed ad societatem alterius expromitur. Denique adicit dicens: *Sumus*, non *sum*, ut ostenderet, per hoc quod dixit : *Sumus ego et Pater*, duas esse personas ; unum autem quod ait, ad concordiam et eandem sententiam et ad ipsam caritatis societatem pertinere, ut merito unum sit Pater et Filius per concordiam et per amorem et per dilectionem. Et quoniam ex Patre est, quicquid illud est, Filius est, manente tamen distinctione, ut non sit Pater ille qui Filius, quia nec Filius ille qui Pater est.

La réponse de Novatien n'est pas sans valeur. Il a bien vu qu'il faut maintenir la pluralité dans l'unité. Seulement, devant le mystère de l'unité, sa vue se trouble ; il ne va pas au fond de la question sabellienne. Parler de concorde dans la Trinité, c'est bien ; mais c'est marquer l'union morale et laisser indécise l'unité métaphysique. Cette unité paraît entrevue dans les derniers mots: *Quoniam ex Patre est, quidquid illud est, Filius est.* La formule précise reste à trouver [1].

[1] TERTULLIEN, en était resté au même point, en écrivant, *Adv. Praxean*, XXII, éd. KROYMANN, p. 270, 8-13 : « Cum duo masculini generis unum dicit neutrali verbo, quod non pertinet ad singularitatem, sed ad unitatem, ad similitudinem, ad coniunctionem, ad dilectionem Patris qui Filium diligit, et ad obsequium Filii, qui voluntati Patris obsequitur. *Unum sumus* dicens *ego et Pater*,

Les textes suivants témoignent d'un effort vers la pleine clarté, ainsi que de la rupture — depuis longtemps consommée — avec les imaginations gnostiques faisant pulluler les Eons hors de la matrice divine [1] :

15, p. 50, 14-17 : Ex Deo autem homo quo modo non processit, sic Dei Verbum processit; de quo dictum est : *Eructavit cor meum Verbum bonum.* Quod quoniam ex Deo est, merito et *apud Deum* est (*Ioan.*, I, 1). — p. 52, 19-21 : Qui idcirco *unum* potest dici dum ex ipso est et dum Filius eius est, et dum ex ipso nascitur, dum ex ipso processisse reperitur : per quod et Deus est. — 21, p. 77, 9-11 : Quomodo omnis creaturae *Primogenitus* esse potuit, nisi quoniam secundum divinitatem ante omnem creaturam ex Patre Deo Sermo processit ?

La procession du Verbe le constitue Fils de Dieu, Dieu lui-même, Premier-né avant toute créature et absolument hors pair. Tout cela avait été vu et bien dit par saint Irénée.

Novatien ne s'éloigne guère des voies battues.

Dans la théologie de la Trinité, sa terminologie ne marque pas un progrès. On s'étonne surtout de ne pas rencontrer une seule fois le mot *Trinitas*, que Tertullien employait sans scrupule trente ans plus tôt ; — en grec le mot Τριάς se rencontre dès le IIe siècle chez Théophile d'Antioche ; Hippolyte et Origène l'ont repris. Peut-être, en présence du camp sabellien, qui accusait les catholiques de restaurer le polythéisme, Novatien crut-il devoir surveiller son vocabulaire.

L'emploi du mot *persona*, pour distinguer les personnes divines, n'est pas une nouveauté, non plus que celui du mot *sub-*

ostendit duos esse, quos aequat et iungit ». — Cependant, à une date antérieure, dans l'*Apologeticum*, œuvre de ses débuts, plus voisine de la catéchèse commune et moins influencée par la systématisation des écoles, Tertullien avait donné, c. XXI, une formule meilleure, plus profonde et plus voisine de la formule de Nicée : *De Deo Deus, ut lumen de lumine accensum.* Voir notre *Théologie de Tertullien*, p. 81-82 ; J. P. Waltzing, *Tertullien, Apologétique*, Commentaire analytique, grammatical et historique, p. 95-96, Liège, 1919

[1] Comparer Tertullien, *Adv. Praxean*, VIII ; *Théologie de Tertullien*, p. 72, 83.

stantia, pour désigner la nature divine. D'ailleurs l'emploi de ces vocables est restreint. L'emploi du mot *spiritus,* pour désigner soit la substance spirituelle de la divinité, soit la personne du Saint Esprit, est exempt des confusions qui, chez Tertullien, compliquent singulièrement la théologie de la Trinité. D'ailleurs on retrouve le concept *économique* de la Trinité, familier à Tertullien et à saint Hippolyte: distribution et organisation de l'énergie divine entre trois personnes, désignée ordinairement chez Novatien par le mot *dispositio.*

Voir, sur la *persona Christi:*

21, p. 76, 5: Propositum est... breviter circa personam Christi regulam veritatis aperire. — 26, p. 94, 10-13: Nolunt enim illum secundam esse personam post Patrem, sed ipsum Patrem. Quibus quia facile respondetur, pauca dicentur. Quis enim non secundam Filii post Patrem agnoscat esse personam, cum legat dictum a Patre consequenter ad Filium (*Gen.*, I, 26, 27). — 27, p. 97, 4-14: Dicendo *Ego* et *Pater*, proprietatem personae suae, i. e. Filii, a paterna auctoritate discernit... *Unum* enim neutraliter positum societatis concordiam, non unitatem personae sonat... Denique adicit dicens: *Sumus*, non *sum*, ut ostenderet per hoc quod dixit: *Sumus ego et Pater*, duas esse personas. — p. 98, 5-99, 1: Novit hanc concordiae unitatem et apostolus Paulus, cum personarum tamen distinctione... — 31, p. 119, 1-4: (Filius) processit ex eo ex cuius voluntate facta sunt omnia, Deus utique procedens ex Deo, secundam personam efficiens post Patrem qua Filius, sed non eripiens illud Patri quod unus est Deus.

Pour l'emploi plus étendu du mot *persona,* voir en outre: 12, p. 39, 7; 16, p. 58, 4; 18, p. 64, 18-65, 4; 66, 7; 19, p. 72, 19-25; 29, p. 108, 16.

On ne trouve pas chez Novatien le mot *persona* appliqué au Saint Esprit. Mais son caractère personnel ressort de tout le développement qui lui est consacré, 29, et que l'auteur résume, 30, p. 111, 10: *Et haec quidem de Patre et de Filio et de Spiritu sancto breviter sint nobis dicta...*, en soulignant la coordination des trois personnes divines.

Sur la *substantia divina* [1] :

24, p. 91, 1-4 : Christum Iesum Dominum... ex utroque contextum atque concretum et in eadem utriusque substantiae concordia mutui ad invicem foederis confibulatione sociatum, hominem et Deum. — 31, p. 116, 4-7 : Sermo Filius... in substantia prolatae a Deo virtutis agnoscitur. — p. 118, 7-8 : Ex Patre processit, substantia sc. illa divina cuius nomen est Verbum. — p. 122, 7-10 : Unus Deus ostenditur verus et aeternus Pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in Filium tradita et directa, rursum substantiae per communionem ad Patrem revolvitur.

Pour l'emploi plus étendu du mot *substantia*, voir en outre : 1, p. 3, 14; 5, p. 17, 11; 7, p. 22, 15, 16; 23, 11; 10, p. 32, 16: 33, 9; 34, 3, 8, 9; 11, p. 35, 4; 13, p. 43, 8; 16, p. 57, 19; 19, p. 70, 8; 21, p. 78, 16; 79, 16; 80, 1; 22, p. 82, 2: 24, p. 87, 2, 15; 88, 14; 25, p. 92, 11.

Sur *spiritus:*

Spiritus désignant la substance spirituelle de la divinité, 5, p. 18, 8; 6, p. 20, 13; 7, p. 22, 7, 9; 23, 1-18.

Spiritus désignant le Saint Esprit, 3, p. 11, 14, 16; 24, p. 88, 17; 89, 4; 29, *per totum.*

Sur la *dispositio* [2] ou économie divine :

15, p. 53, 4-9 : Quia sine dubitatione dii esse dicuntur ad quos verba Dei facta sunt, multo magis hic Deus, qui melior illis omnibus invenitur. Et nihilominus calumniosam blasphemiam dispositione le-

[1] Le mot *natura*, chez Novatien comme chez Tertullien, a une valeur abstraite. Voir 3, p. 11, 21 (écarte le concept panthéiste des stoïciens); 4, p. 15, 12, 22; 5, p. 18, 4; 8, p. 24, 3; p. 27, 5; 14, p. 46, 23; 20, p. 74, 6; 24, p. 90, 17. Ce mot ne sert pas à désigner la substance divine.

[2] Novatien est, à notre connaissance, le dernier témoin de cet emploi du mot *dispositio* (grec : οικονομια) pour désigner l'économie de la Trinité divine. On voit poindre cette acception chez TATIEN, qui donne le nom d'οικονομια à la procession du Verbe, *Or. adv. Graecos*, V, P. G., VI, 816. Vers le même temps, les gnostiques ont dû faire de ce terme un usage intensif, pour désigner l'organisation interne de leur bizarre plérôme; voir, par exemple, THÉODOTE, chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta*, LVIII,

gitima congruenter refutavit. Deum enim se sic intellegi vult ut Filium Dei et non Patrem vellet intellegi. — 18, p. 65, 2-4: (Hic locus)... personae Christi convenit, ut et Deus sit, quia Dei Filius est, et angelus sit, quoniam paternae dispositionis annuntiator est. — 24, p. 90, 1-5: Dispositionem istam angelus videns et ordinem istum sacramenti expediens, non sic cuncta confundens ut nullum vestigium distinctionis collocarit, distinctionem posuit dicendo (*Luc.*, I, 35). — 27, p. 97, 4-7: Proprietatem personae suae, i. e. Filii, a paterna auctoritate discernit atque distinguit, non tantummodo de sono nominis, sed etiam de ordine dispositae potestatis.

Rapprocher Tertullien, *Adv. Praxean*,, II, III, VIII, IX, XIII, XXIII, XXX.

Novatien a eu plusieurs fois occasion de commenter ou de citer le texte de Saint Jean, XIV, 28: *Pater maior me est.* Il est intéressant de recueillir ses paroles, pour éclairer et contrôler les assertions de son dernier chapître.

22, p. 81, 10-18: Quamvis enim se ex Deo Patre Deum esse meminisset, nunquam se Deo Patri aut comparavit aut contulit, memor se esse ex suo Patre, et hoc ipsum quod est habere se quia Pater dedisset. Inde denique et ante carnis assumptionem, sed et post assumptionem corporis, post ipsam praeterea resurrectionem, omnem Patri

P. G., IX, 688. Est-ce pour cela que SAINT IRÉNÉE, aux prises avec la gnose, s'interdit sévèrement d'appliquer le mot οἰκονομία à l'économie interne de la Trinité? Tout porte à le croire. Le mot οἰκονομία (*dispositio* chez l'Irénée latin) a dû figurer plus de cent fois dans son œuvre complète. Parmi ces exemples, les uns désignent l'organisation du plérôme: ce sont des exemples spécifiquement gnostiques; tous les autres, ceux qui appartiennent en propre à saint Irénée, désignent le dessein de l'Incarnation ou de la Rédemption, ou quelque autre œuvre divine, selon l'exemple donné par Saint Paul (*Eph.*, I, 10; III, 2, 9; *Col.*, I, 25; I *Tim.*, I, 4); aucun ne vise les relations des personnes divines. Il y a là sans doute une intention réfléchie de saint Irénée, pour prévenir toute confusion avec le concept gnostique. TERTULLIEN et SAINT HIPPOLYTE montrèrent moins de prudence, et Novatien suivit leur exemple. Nous avons reproduit ci-dessus les exemples de *dispositio* relatifs à la Trinité; en voici d'autres, d'où l'idée de Trinité est absente, 3, p. 10, 8; 6, p. 20, 1. — Nous avons étudié en détail ce point de vocabulaire théologique: *Le mot* OIKONOMIA *dans la langue théologique de Saint Irénée*, « Revue des Etudes Grecques », 1921, p. 1-9.

in omnibus rebus oboedientiam praestitit pariter ac praestat. Ex quo probatur nunquam arbitratum illum esse rapinam quandam divinitatem, ut aequaret se Patri Deo (*Phil.*, II, 6). — 26, p. 96, 10-13: Qui oboedierit semper Patri et oboediat, semper habentem rerum omnium potestatem, sed qua traditam, sed qua concessam, sed qua a Patre proprio sibi indultam. — 27, p. 99, 13-14: Dum ergo accipit sanctificationem a Patre, minor est Patre.

Voir encore: 11, p. 38, 15; 18, p. 64, 16, 17; 26, p. 95, 6; 28, p. 103, 6.

Tous ces textes ramènent l'idée de sujétion du Fils à l'égard du Père, impliquée dans la condition même de Fils; mais on n'en saurait tirer rien de plus, quant aux relations essentielles entre le Père et le Fils. La divinité est un don du Père au Fils; tous deux la possèdent; seulement l'un donne et l'autre reçoit.

L'analogie tirée du soleil et des rayons [1], à laquelle on a vu Novatien recourir pour traduire les relations entre le Père et le Fils, ne dit pas autre chose. La lumière s'épanche du soleil, elle se manifeste par les rayons. Pour être purement ministérielle, la fonction des rayons n'implique pas infériorité d'essence.

L'infériorité d'essence n'intervient que là où l'humanité du Christ est en cause: considération secondaire, dans le parallèle tracé par Novatien entre le Père et le Fils. Sa théologie trinitaire ne différencie le Père et le Fils que par leurs attitudes respectives.

IV. Le Saint Esprit.

Les pages consacrées par Novatien au Saint Esprit montrent la troisième personne de la Trinité à l'œuvre, plus qu'elles ne la font connaître en elle-même. A l'œuvre dans la prophétie de l'Ancien Testament, disant au peuple juif de dures vérités; à l'œuvre dans la mission des Apôtres, les dirigeant pour introduire les Gentils dans l'Eglise. Entre l'oracle du prophète Joël, promettant l'effusion

[1] Analogie déjà invoquée par Tertullien, *Adv. Praxean*, VIII, XIII, XVIII. Les formules de Tertullien sont d'ailleurs plus défectueuses. Voir notre *Théologie de Tertullien*, p. 101.

de l'Esprit, et le miracle de la Pentecôte, la parole de l'Apôtre saint Pierre (*Act.*, II, 16) opère le raccord. L'identité de l'Esprit à travers tout le développement de l'œuvre divine est affirmée aussi expressément que possible, et son caractère personnel marqué clairement aussi.

29, p. 106, 14-20: Differentia sane in illo genera officiorum, quoniam temporibus differens ratio causarum; nec ex hoc tamen ipse diversus qui haec sic gerit, nec alter est dum sic agit, sed unus atque ipse est, dividens officia sua per tempora et rerum occasiones... Unus ergo et idem Spiritus qui in prophetis et apostolis...

Les disciples y participent diversement, selon la diversité de leurs ministères; seul le Maître le possède en plénitude, en vue de son universelle médiation.

29, p. 108, 5-12... 109, 4, 5: Hic est qui in modum columbae, posteaquam Dominus baptizatus est, super eum venit et mansit, habitans in solo Christo plenus et totus, nec in aliqua mensura aut portione mutilatus, sed cum tota sua redundantia cumulate distributus et missus, ut ex illo delibationem quandam gratiarum ceteri consequi possint, totius Sancti Spiritus in Christo fonte remanente, ut ex illo donorum atque operum venae ducerentur, Spiritu sancto in Christo affluenter habitante...

Hic est qui operatur ex aquis secundam nativitatem, semen quoddam divini generis...

On sait du reste que Novatien revendique pour le Christ la divinité. Cette divinité qu'il possède au sens strict, le Christ la communique, au sens large, à ses fidèles:

15, p. 51, 10, 11, 16, 17: Verbum Christi praestat immortalitatem, et per immortalitatem praestat divinitatem... Praestando autem divinitatem per immortalitatem, Deum se probat divinitatem porrigendo, quam, nisi Deus esset, praestare non posset.

Ces considérations s'appliquent également au Paraclet.

C'est encore au sens propre que Novatien revendique la divinité pour le Paraclet. S'il ne lui donne pas expressément le nom

de Dieu, il ne laisse pas de faire entendre clairement que le Paraclet reçoit du Christ le don divin, et il prouve par là-même la divinité du Christ. Quant au Paraclet, recevant le don divin du Christ, il a sa place marquée au dessous du Christ, non par sa nature, mais par sa fonction: nouvelle application du même principe à l'économie de la Trinité divine.

16, p. 55, 1-56, 1: Si homo tantummodo Christus, quomodo Paraclitum dicit de suo esse sumpturum quae nuntiaturus sit?... Maior ergo iam Paraclito Christus est: quoniam nec Paraclitus a Christo acciperet, nisi minor Christo esset. Minor autem Christo Paraclitus Christum etiam Deum esse hoc ipso probat, a quo accepit quae nuntiat; ut testimonium Christo divinitatis grande sit, dum minor Christo Paraclitus repertus ab illo sumit quae ceteris tradit.

Pour bien entendre cette assertion: *Minor Christo Paraclitus*, il faut se reporter au commentaire donné par Novatien à la parole du Seigneur: *Pater maior me est.* Tout est commun entre le Père et le Fils, sauf que l'un donne et l'autre reçoit. Il n'en va pas autrement entre le Fils et le Paraclet. Le rôle ministériel du Paraclet n'implique aucune infériorité d'essence.

Cependant l'hérésie macédonienne qui, cent ans après Novatien, s'attaquait à la divinité du Saint Esprit, devait s'efforcer de tirer à elle cette page, comme l'hérésie arienne tirait à elle les pages relatives au Verbe. Et pour donner au livre plus d'autorité, elle essayait de le faire passer sous le nom vénéré de saint Cyprien. C'est ce qu'atteste Rufin. La tactique macédonienne était favorisée par l'extrême effacement de la personne du Saint Esprit dans le *De Trinitate.* Elle n'en était pas moins condamnée à un échec: le parallélisme des relations entre le Père et le Fils d'une part, le Fils et le Saint Esprit de l'autre, vaut une indication ferme sur la personne du Paraclet. Novatien n'est pas seulement un témoin de la troisième personne divine, mais un témoin de la tradition latine sur la procession du Fils [1].

[1] De même FAUSSET, p. 55: « The language of N. may perhaps be interpreted in the same way as that of John XIV, 26. Tertullian, quoting the same text (*Adv. Prax.*, 25), says: *De meo sumet, inquit, sicut ipse de Patris* ».

Au reste, avant de passer au développement suivant, il se résume dans une ligne qui montre les trois personnes divines sur le même plan:

30, p. 111, 10: Et haec quidem de Patre et de Filio et de Spiritu sancto breviter sint nobis dicta.

Cette conclusion corrigerait au besoin l'indécision des pages précédentes; on y retrouve un théologien de cette Eglise qui, depuis deux siècles, baptisait au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit [1].

V. Hiérarchie des personnes divines.

Particulièrement délicate est la question de la hiérarchie des personnes divines. On sait combien étrangement sonne parfois le langage des Pères du II[e] et du III[e] siècle, pour des oreilles accoutumées à l'orthodoxie nicéenne. Novatien, ici encore, est de son temps; il met en puissant relief la primauté du Père, souligne la subordination du Fils et n'assigne qu'un rôle beaucoup plus effacé au Saint Esprit. Néanmoins, il s'exprime avec plus de précaution que ses devanciers et se montre mieux averti des positions essentielles à sauvegarder.

Les dernières pages du traité roulent uniquement sur cette question des relations entre le Père et le Fils. Plutôt que de les dénaturer par une dissection arbitraire, nous croyons utile de les transcrire intégralement. Nous les ferons suivre d'un tableau synoptique, établissant une certaine correspondance entre les propriétés distinctives du Père et du Fils.

[1] Le fort et le faible de cette exposition semblent bien marqués par un théologien de l'Eglise anglicane, H. B. Swete, *The Holy Spirit in the ancient Church*, p. 107-109, London, 1912. Nous transcrirons ses dernières lignes: « If Novatian does not expressly call the Spirit God, he certainly ascribes to Him offices and properties which no creature can exercise. But speculation has no interest for his plain and somewhat narrow mind, which is concerned only with matters of faith that are necessary for the guidance of life; and in the history of christian thought upon our subject, his treatise is chiefly important as representing the attitude of a conservative Roman churchman in the middle of the third century ».

31, p. 115, 18-123, 7: Est ergo Deus Pater omnium institutor et creator, solus originem nesciens, invisibilis, immensus, immortalis, aeternus, unus Deus; cuius neque magnitudini neque maiestati neque virtuti quicquam, non dicam praeferri, sed nec comparari potest. Ex quo, quando ipse voluit, Sermo Filius natus est; qui non in sono percussi aeris aut tono coactae de visceribus vocis accipitur, sed in substantia prolatae a Deo virtutis agnoscitur. Cuius sacrae et divinae nativitatis arcana nec apostolus didicit nec prophetes comperit nec angelus scivit nec creatura cognovit: Filio soli nota sunt, qui Patris secreta cognovit. Hic ergo, cum sit genitus a Patre, semper est in Patre. Semper autem sic dico, ut non innatum sed natum probem. Sed qui ante omne tempus est, semper in Patre fuisse dicendus est: nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est. Semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater. Quia et Pater illum etiam praecedit, quod necesse est prior sit qua Pater sit: quoniam antecedat necesse est eum qui habet originem, ille qui originem nescit; simul ut hic minor sit, dum in illo esse se scit, habens originem quia nascitur, et per Patrem quodam modo, quamvis originem habet qua nascitur, vicinus in nativitate, cum ex eo Patre, qui originem solus non habet, nascitur. Hic ergo, quando Pater voluit, processit ex Patre; et qui in Patre fuit, quia ex Patre fuit, cum Patre postmodum fuit, quia ex Patre processit, substantia sc. illa divina cuius nomen est Verbum, per quod facta sunt omnia et sine quo factum est nihil. Omnia enim post ipsum sunt, quia per ipsum sunt, et merito ipse est ante omnia, sed post Patrem, quando per illum facta sunt omnia. Qui processit ex eo ex cuius voluntate facta sunt omnia, Deus utique procedens ex Deo, secundam personam efficiens post Patrem, qua Filius, sed non eripiens illud Patri quod unus est Deus. Si enim natus non fuisset, innatus comparatus cum eo qui esset innatus, aequatione in utroque ostensa, duos faceret innatos, et ideo duos faceret Deos. Si non genitus esset, collatus cum eo qui genitus non esset, et aequales inventi duos Deos merito reddidissent non geniti; atque ideo duos Christus reddidisset Deos. Si sine origine esset ut Pater, inventus et ipse principium omnium ut Pater, duo faciens principia, duos ostendisset nobis consequenter et Deos. Aut si et ipse Filius non esset, sed Pater generans de se alterum Filium, merito collatus cum Patre et tantus denotatus duos Patres effecisset, et ideo duos approbasset etiam Deos.

Si invisibilis fuisset cum invisibili collatus, par expressus, duos invisibiles ostendisset, et ideo duos comprobasset et Deos. Si incomprehensibilis, si et cetera quaecumque sunt Patris merito dicimus, duorum deorum quam isti confingunt controversiam suscitasset. Nunc autem, quidquid est, non ex se est, quia nec innatus est, sed ex Patre est quia genitus est. Sive dum Verbum est, sive dum Virtus est, sive dum Sapientia est, sive dum Lux est, sive dum Filius est et quidquid horum est, dum non aliunde est quam, sicut diximus iam superius, ex Patre, Patri suo originem suam debens, discordiam divinitatis de numero duorum deorum facere non potuit, qui ex illo qui est unus Deus originem nascendo contraxit. Quo genere, dum et unigenitus est et primogenitus ex illo est qui, quia originem non habet, unus est omnium rerum et principium et caput, idcirco unum Deum asseruit, quem non sub ullo principio aut initio, sed initium potius et principium rerum omnium comprobavit. Idem est denique quod nihil ex arbitrio suo gerit nec ex consilio suo facit, nec a se venit, sed imperiis paternis omnibus et praeceptis oboedit: ut, quamvis probet illum nativitas Filium, tamen morigera oboedientia asserat illum paternae voluntatis, ex quo est, ministrum. Ita dum se Patri in omnibus obtemperantem reddit, quamvis sit et Deus, unum tamen Deum Patrem de oboedientia sua ostendit, ex quo et originem traxit. Et ideo duos Deos facere non potuit, quia nec duas origines fecit, qui ex eo qui originem non habet principium nativitatis ante omne tempus accepit. Nam cum id sit principium ceteris quod innatum est (quod Deus solus Pater est, qui extra originem est, ex quo hic est qui natus est), dum qui ex illo nascitur merito ex eo venit qui originem non habet, principium probans illud esse ex quo ipse est, etiamsi Deus est qui natus est, unum tamen Deum ostendit, quem hic qui natus est esse sine origine comprobavit. Est ergo Deus, sed in hoc ipsum genitus ut esset Deus. Est et Dominus, sed in hoc ipsum natus ex Patre ut esset Dominus. Est et angelus, sed ad annuntiandum magnum Dei consilium ex Patre suo angelus destinatus. Cuius sic divinitas traditur, ut non aut dissonantia aut inaequalitate divinitatis duos Deos reddidisse videatur. Subiectis enim ei quasi Filio omnibus rebus a Patre, dum ipse, cum his quae illi subiecta sunt, Patri suo subicitur, Patris quidem sui Filius probatur, ceterorum autem et Dominus et Deus esse reperitur. Ex quo dum huic qui est Deus omnia substrata traduntur, et cuncta sibi sub-

iecta Filius accepta refert Patri, totam divinitatis auctoritatem rursus Patri remittit. Unus Deus ostenditur verus et aeternus Pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in Filium tradita et directa, rursum substantiae per communionem ad Patrem revolvitur. Deus quidem ostenditur Filius, cui divinitas tradita et porrecta conspicitur; et tamen nihilominus unus Deus Pater probatur, dum gradatim reciproco meatu illa maiestas atque divinitas ad Patrem, qui dederat eam, rursum ab illo ipso Filio missa revertitur et retorquetur: ut merito Deus Pater omnium Deus sit et principium ipsius quoque Filii sui, quem Dominum genuit; Filius autem ceterorum omnium Deus sit, quoniam omnibus illum Deus Pater praeposuit quem genuit. Ita *Mediator Dei et hominum Christus Iesus*, omnis creaturae subiectam sibi habens a Patre proprio potestatem, qua Deus est, cum tota creatura subdita sibi, concors Patri suo Deo inventus, unum et solum et verum Deum Patrem suum, manente in illo quod etiam auditus est, breviter approbavit.

Correspondance des propriétés personnelles:

Pater.	*Filius.*
Omnium institutor et creator.	
Omnium rerum principium et caput.	Verbum, per quod facta sunt omnia.
solus originem nesciens (innatus).	natus quando Pater voluit.
	Unigenitus-Primogenitus.
	substantia prolatae a Deo virtutis.
	minor Patre (qua habens originem).
	quando Pater voluit, processit a Patre.
	Deus procedens ex Deo.
	secunda persona post Patrem.
— invisibilis.	visibilis.
— immensus (incomprehensibilis).	comprehensibilis.
— immortalis.	mortalis.
— aeternus.	ante omnia sed post Patrem.

unus Deus.	genitus ut esset Deus.
	cui divinitas tradita reciproco meatu ad Patrem revertitur.
cui nihil comparari potest.	cum his quae illi subiecta sunt, Patri subicitur.
semper Pater.	ante omne tempus.
	semper in Patre.
	solus Patris secreta novit.
omnium Deus.	ceterorum Dominus et Deus.
	natus ex Patre ut esset Dominus.
	Angelus ad annuntiandum magnum Dei consilium.
principium ipsius Filii.	Mediator Dei et hominum.
	auditus.

La grande différence entre le Père et le Fils, c'est que le Père est à lui-même le principe de son être. A cela près, tout est commun entre le Père et le Fils, même les titres de Dieu et de Seigneur. Seulement, tandis que le Père ne doit ces titres à personne, le Fils est engendré pour être Dieu, il est né pour être Seigneur. Le titre de Dieu unique demeure, de ce chef, la propriété du Père. Le Fils est Dieu de toutes choses, hormis le Père.

Le Père ne fut jamais sans son Fils, il fut toujours Père. Il semble qu'il l'engendre de toute éternité: autrement, comment serait-il toujours Père? Mais Novatien distingue manifestement la génération du Fils et sa naissance. La génération du Fils s'accomplit au sein du Père avant tous les temps; elle est mise en relations avec le titre de Dieu. La naissance du Fils s'accomplit au temps marqué par Dieu: elle est mise en relations avec le titre de Seigneur et donc avec la Création. La mission du Fils est prédestinée avant tous les temps, mais elle s'accomplit dans le temps; elle est mise en relations avec le titre d'Ange du grand Conseil. Novatien marque expressément ces distinctions.

31, p. 121, 12-15: Est ergo Deus, sed in hoc ipsum genitus ut esset Deus. Est et Dominus, sed in hoc ipsum natus ex Patre ut esset Dominus. Est et Angelus, sed ad annuntiandum magnum Dei consilium ex patre suo Angelus destinatus.

Ces mots nous paraissent dégager assez nettement le caractère éternel de la *génération* du Fils de Dieu, ainsi que le caractère temporel de l'*incarnation*. Le point réellement obscur est le degré intermédiaire, la *naissance* du Fils de Dieu. Sur ce point, Novatien ne s'est pas affranchi complètement des errements de ses devanciers, les Pères apologistes. Toutefois, le progrès est manifeste sur Tertullien, comme il ressort des textes suivants:

Tertullien, *Adv. Praxean*, VII, p. 235, 14-20: Tunc igitur etiam ipse Sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: *Fiat lux*. Haec est nativitas perfecta Sermonis, dum ex Deo procedit. Conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae: *Dominus condidit me initium viarum suarum*; dehinc generatus ad effectum: *Cum pararet caelum, aderam illi*; exinde eum Patrem [1] sibi faciens de quo procedendo Filius factus est...

Id., *Adv. Hermogenem*, III, p. 129, 2-6: Et Pater Deus est et Iudex Deus est, non tamen ideo Pater et Iudex semper quia Deus semper. Nam nec Pater potuit esse ante Filium nec Iudex ante delictum. Fuit autem tempus cum et delictum et Filius non fuit, quod Iudicem et quod Patrem Deum faceret.

Pour Tertullien, le Père n'est pas *semper Pater*, parcequ'il n'est pas toujours avec son Fils, encore qu'il soit toujours avec son Verbe. Pour Novatien, le Père est *semper Pater*, étant toujours avec le Verbe qu'il engendre comme Fils [2]. Les textes suivants n'offrent aucune ambiguité:

16, p. 57, 1-8: Si homo tantummodo Christus, quomodo dicit: *Et nunc honorifica me gloria quam habebam apud te priusquam*

[1] La leçon *parem sibi faciens*, qu'on lit encore chez Migne, n'offre aucun sens conciliable avec la pensée connue de Tertullien, ni, à vrai dire, aucun sens. Voir notre *Théologie de Tertullien*, p. 90. M. E. KROYMANN a rétabli la leçon *Patrem*, d'après le témoignage des mss., dans son édition parue en 1906.

[2] Cette différence paraît méconnue par HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], t. I, p. 633, n. 2, 1: « Wie Tertullian, lässt Novatian den Logos zwar immer beim Vater sein, aber erst in einem bestimmten Zeitpunkt (zum Zweck der Weltschöpfung) aus ihm hervorgehen ». — Pour Tertullien, la filiation du Verbe n'est parfaite qu'à la Création; pour Novatien, elle précède la Création, elle échappe à tous les temps.

mundus esset. (*Ioan.*, XVII, 5)? Si antequam mundus esset gloriam habuit apud Deum et claritatem tenuit apud Patrem, ante mundum fuit: nec enim habuisset gloriam nisi ipse prius fuisset, qui gloriam posset tenere. Nemo enim habere aliquid poterit nisi ante ipse fuerit, qui aliquid tenet. Sed enim Christus habet gloriam ante mundi institutionem; ergo ante institutionem mundi fuit [1].

31, surtout p. 117, 1-6: Hic ergo, cum sit genitus a Patre, semper est in Patre. Semper autem sic dico ut non innatum, sed natum probem. Sed qui ante omne tempus est, semper in Patre fuisse dicendus est: nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est. Semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater.

Et qu'on ne s'avise pas de restreindre la préexistence du Christ à une simple prédestination [2]. Le Christ préexista réellement, *in substantia*, et non pas seulement dans les desseins de Dieu. Novatien le prouve par deux arguments. D'abord, le Christ fut l'instrument de la création: cela suppose qu'il préexistait, non pas seulement d'une manière idéale. Puis, à s'en tenir à la prédesti-

[1] FAUSSET, p. XXXVII, note bien la distance qui sépare Novatien de Tertullien: « The writer is careful not to commit himself, as Tertullian seems to do, to the statement that the Son proceeded from the Father not only for the purpose of, but at the moment of Creation... It is a « procession from the Father » before all time. Beyond this assertion of an extra-temporal generation the writer does not take us. He does not definitely affirm an eternal generation of the Son « qua Filius Dei ». Ces observations sont justes; mais la dernière ne donne peut-être pas toute sa valeur aux assertions de p. 117, 1 et de p. 121, 4: *Ex eo qui originem non habet, principium nativitatis ante omne tempus accepit.* Dans ce dernier passage, Fausset lui-même, p. XXXIII, reconnaît une formule assez nette de la génération éternelle: « He allows room for the conception of an absolute and eternal distinction in the Godhead, when he allows that divine relations are timeless ». Ce même texte et quelques autres (17, p. 59, 9; 31, p. 119, 11; 120, 12; 121, 4-8; 122, 15) renferment la réponse à une question que Fausset, p. 59, 6, note, a posée sans oser la résoudre: Novatien est-il un représentant de l'exégèse familière à quelques Pères, qui dans les premiers mots de la Genèse, *In principio,* ont cru voir désignée la personne du Verbe et affirmé son rôle instrumental dans la création? La réponse à cette question doit être négative, étant donnée l'insistance de Novatien à revendiquer la qualité de *principium* pour le Père, à l'exclusion du Fils.

[2] *Trin.*, 16, p. 57, 15-58, 11.

nation, il faudrait observer l'ordre suivi par Dieu dans ses desseins. Or, dans les desseins de Dieu, bien des hommes sont prédestinés à exister avant le Christ; et voilà donc le Christ réduit à un rang inférieur. Inférieur à Adam, Abel, Enoch, Noé, Abraham, et à tant d'autres justes qui l'ont précédé dans le temps. Cela ne convient pas. Il faut rendre au Christ son rang d'ancienneté, aussi bien que de dignité, avant les hommes et les anges. Il faut reconnaître qu'il possède la divinité, sur un pied d'égalité avec le Père.

31, p. 121, 15 : Cuius sic divinitas traditur ut non aut dissonantia aut inaequalitate divinitatis duos deos reddidisse videatur.

Si le Père est dit invisible et le Fils visible, l'antithèse ne doit pas s'entendre de la divinité, selon laquelle tous deux sont également invisibles. Elle doit s'entendre au regard de la création, qui manifeste la diversité des attributs. Il n'appartient qu'au Fils de se rendre visible pour révéler le Père. Cette observation donne la clef d'autres antithèses. Si le Père est dit incompréhensible et le Fils compréhensible, cela non plus ne doit pas s'entendre de la divinité, selon laquelle tous deux sont également incompréhensibles : mais il n'appartient qu'au Fils de se traduire lui-même dans la création, par un langage accessible à notre compréhension limitée. Avec beaucoup plus d'évidence encore, le Père est dit immortel et le Fils mortel, non pas quant à la divinité qui leur est commune et qui ne saurait mourir, mais à raison de l'humanité qui est propre au Fils, et qui peut mourir.

La distinction, si fortement tranchée, entre les deux natures, permet de mesurer la distance qui sépare Novatien d'Arius.

On a parfois méconnu cette distance. Au V[e] siècle, Arnobe le jeune, dans son *Dialogue avec Sérapion*, se fait objecter des propositions qu'il découpe — sans nommer l'auteur — dans le dernier chapître du *De Trinitate*; il les réfute comme ariennes [1]. Pour

[1] Le fait a été signalé par Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, p. 324. Voir *Arnobii catholici et Serapionis conflictus*, *De Deo trino et uno*; *De duobus in Christo substantiis in unitate personae*; *De gratiae et liberi arbitrii concordia*, l. I, XI, P. L., LIII, 257-258, et comparer Novatien, *De Trinitate*, 31, p. 119, 1-120, 3; 120, 15-121, 1; 122, 14-123, 5.

bien apprécier ces critiques, il importe d'avoir égard à la différence des temps. La controverse arienne avait rendu les Pères beaucoup plus sensibles à tout ce qui pouvait intéresser l'égalité des personnes divines. La nervosité dont fait preuve Arnobe le jeune, s'explique par ces préoccupations. Deux siècles plus tôt, il n'est que juste d'accorder à Novatien, sur des points de doctrine non encore élucidés, le bénéfice d'une interprétation favorable.

Plus près de nous, les mêmes accusations se sont renouvelées [1], sans avoir toujours les mêmes excuses; car une vue plus compréhensive de l'histoire des dogmes a dû accoutumer les théologiens à distinguer, des erreurs où l'hérésie s'opiniâtre, les tâtonnements d'une pensée qui cherche sa voie. Il nous paraît clair que Novatien appartient tout entier à ce stade où l'on tâtonne, et que, s'il a paru équilibrer assez mal son concept de la Trinité divine, c'est pour avoir donné une importance prépondérante à certaines considérations d'ailleurs justes, parfaitement fondées en Ecriture et en Tradition: ministère rempli par le Fils pour le Père, médiation du Verbe incarné (voir Saint Paul, *I Tim.*, II, 5). En notant les excès très réels de son exposition, il ne faut pourtant pas perdre de vue que, précisément à propos de cette médiation, Novatien revendique pour le Christ la divinité au sens propre, au sens plénier. Les textes suivants paraîtront décisifs:

14, p. 46, 23-47, 1 : Si homo tantummodo Christus, cur homo in orationibus mediator invocatur, cum invocatio hominis ad praestandam salutem inefficax iudicetur? — 21, p. 78, 5-10 : Utrumque ergo in Christo confoederatum est et utrumque coniunctum est et utrumque conexum est, et merito, dum est in illo aliquid quod superat creaturam, pignerata in illo divinitatis et humanitatis videtur esse concordia. Propter quam causam, qui mediator Dei et hominum effectus exprimitur, in se Deum et hominem sociasse reperitur. — 23, p. 85, 14-86, 4 : Si ad hominem veniebat ut mediator Dei et hominum esse deberet, oportuit illum cum eo esse, et Verbum carnem fieri, ut in semetipso concordiam confibularet terrenorum pariter atque caelestium,

[1] Petau, *Theologica Dogmata, De Trinitate*, l. I, c. V, 14: « In quibus omnibus quaedam arianae perfidiae velitationes ac praeludia cernuntur; ac Patre haud paullo Filius inferior ostenditur ».

dum utriusque partis in se conectens pignora et Deum homini et hominem Deo copularet (cfr. 30, p. 113, 24 ; 31, p. 123, 3).

Cette intention est particulièrement visible dans les textes assez nombreux où, en identifiant le Fils de Dieu à l'Ange des théophanies bibliques, parfois même en le comptant parmi les anges, Novatien marque expressément qu'il reçoit ce titre d'Ange sans préjudice aucun de sa divinité.

11, p. 36, 2: Angelorum omnium principem, ante quem nihil praeter Patrem. — 17, p. 61, 5: Numquid angelum cum angelis dicit descendentem (*Gen.*, XI, 7). — 18, p. 64, 6; 64, 16-65, 8: Hunc autem angelum et Dominum Scriptura ponit et Deum... Quoniam Patri subditus et annuntiator paternae voluntatis est, magni Consilii Angelus pronuntiatus est (*Is.*, IX, 6, LXX). Ergo si hic locus neque personae Patris congruit, ne angelus dictus sit, neque personae angeli, ne Deus pronuntiatus sit, personae autem Christi convenit ut et Deus sit, quia Dei Filius est, et angelus sit, quoniam paternae dispositionis annuntiator est: intellegere debent contra Scripturas se agere haeretici qui, Christum cum dicant se et angelum credere, nolint illum etiam Deum pronuntiare, quem in V. T. ad visitationem generis humani legunt saepe venisse. — P. 65, 18-25 : Si Patrem volunt videri tunc fuisse cum angelis duobus hospitio receptum, Patrem visibilem haeretici crediderunt; si autem angelum, cum ex angelis tribus unus Dominus nuncupatur, cur, quod non solet, angelus Deus dicitur? Nisi quoniam, ut Deo Patri invisibilitas propria reddatur et angelo propria mediocritas remittatur, non nisi Dei Filius, qui et Deus est, Abrahae visus et hospitio receptus esse credetur (*Gen.*, XVIII). — P. 66, 23: Idem angelus et Deus eandem Agar... consolatur et visitat (*Gen.*, XXI, 17). — P. 68, 7 : Merito Christus non solum homo est, sed et angelus; nec angelus tantum, sed et Deus per Scripturas ostenditur. — 19, p. 72, 14; 73, 5: Non cessat eadem Scriptura divina angelum Deum dicere et Deum angelum pronuntiare... In figura manuum et Deum et angelum intellegat invocatum fuisse (*Gen.*, XLVIII, 15, 16). — 22, p. 80, 18: Quis ergo est iste qui in forma Dei (*Phil.*, II, 6), ut diximus, factus est angelus? Sed nec in angelis formam Dei legimus. — 31, p. 121, 14, 15: Est et angelus, sed ad annuntiandum magnum Dei consilium ex Patre suo angelus destinatus (*Mal.*, III, 1).

Angelus, quoniam paternae dispositionis annuntiator. Mais *angelus et Deus*.

Le mystère du salut, que Novatien expose dans sa préparation prophétique et dans sa réalisation évangélique, et qu'il appelle d'un beau mot: *sacramentum* [1], ne va pas sans quelque surprise et quelque scandale pour la raison. Mais c'est un dessein mené de concert par les trois personnes divines. Il importe de s'en souvenir. Comme les trois personnes divines ne font qu'un par la possession d'une même divinité, elles ne font qu'un aussi dans l'ordre de l'action salutaire.

Parmi les griefs qu'on peut élever contre la doctrine trinitaire de Novatien, le plus résistant paraît être celui qui concerne le rôle ministériel du Fils, impliquant réelle subordination dans la Trinité. Nous croyons que les considérations apportées ci-dessus permettent de réduire ce grief à sa juste valeur. En affirmant que le Père fut toujours Père, et le Fils toujours Dieu au sens propre, Novatien a pris d'avance ferme position contre l'hérésie arienne. La clarté de son langage sur ce point capital contrebalance, dans une mesure appréciable, l'impropriété de certaines formules.

Mais voici un doute grave, touchant sa christologie. Il aurait affirmé que le Fils, parvenu au terme de sa mission, sera réabsorbé dans la substance du Père. Par cette réabsorption, l'existence du

[1] 1, p. 5, 9: (Deus Pater) caelorum immensa spatia et sacramentorum infinita opera condidit. — 9, p. 28, 11: (Iesum Christum) omnium sacramentorum umbras et figuras de praesentia corporatae veritatis implentem. — 18, p. 65, 26: Quod enim erat futurus (Dei Filius), meditabatur in sacramento Abrahae factus hospes (*Gen.*, XVIII, 1). — 19, p. 71, 21: Iacob intellegens iam vim sacramenti et pervidens maiestatem eius cum quo luctatus fuisset (*Gen.*, XXXII, 24-27). — p. 73, 4: (Christum) in puerorum horum benedictionem per sacramentum passionis digestum (*Gen.*, XLVIII, 15, 16). — 23, p. 86, 7: Altissimum atque reconditum sacramentum, ad salutem generis humani ante saecula destinatum, in Domino Iesu Christo Deo et homine invenitur impleri (*Eph.*, I, 11; *II Tim.*, I, 9). — 24, p. 90, 2: Dispositionem istam angelus videns et ordinem istum sacramenti expediens (*Luc.*, I, 35). — 26, p. 95, 14: Ab ipso Domino sacramentum huius revelationis approbatur (*Matt.*, XVI, 16, 17). — 29, p. 107, 16: Hic est enim qui ipsorum animos mentesque firmavit, qui evangelica sacramenta distinxit (Spiritus Sanctus).

Fils serait limitée *a posteriori*, comme elle est limitée *a priori* par la génération humaine du Christ. On a cru lire cela à la dernière page du *De Trinitate* [1].

Osons dire qu'il n'y en a pas trace. Le mouvement que Novatien décrit à cette page: *vis divinitatis... in Filium tradita et directa, rursum substantiae per communionem ad Patrem revolvitur... reciproco meatu*, n'appartient pas au plan de l'histoire. Il appartient à la sphère de la vie divine, de cette vie qui, selon l'auteur, ne connaît pas de déclin, pas plus qu'elle ne connaît de commencement [2]. Cette circulation incessante de la vie divine, qui commence et s'achève au sein de Dieu, n'est point affectée par le développement de la mission temporelle que le Verbe incarné accomplit ici-bas, et au terme de laquelle son humanité fut elle-même accueillie dans la gloire. Pour méconnaître sur ce point la pensée de Novatien, il a fallu la méconnaître une première fois, à l'entrée du Verbe dans sa carrière terrestre: confusion qui fut signalée ci-dessus, et dont nous retrouvons ici le contrecoup. En réalité, selon Novatien, il n'y a pas réabsorption du Fils dans la substance du Père, d'autant plus qu'il n'y eut jamais scission dans la vie divine.

VI. Conclusion.

Une question surgit en finissant, et il n'est pas très facile d'y répondre. Comment rendre raison, dans l'œuvre de Novatien, de certaines omissions?

Ainsi l'absence du mot *Trinitas*, dans ce livre consacré tout entier à la Trinité. Ce mot, Tertullien l'employait librement, comme

[1] Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], t. IV, p. 633, note 2, 3 « Wie Tertullian, lehrt Novatian, dass der Sohn, wenn er sein Werk vollbracht, wieder in den Vater zurückströme, also aufhöre in Selbstständigkeit zu existieren » (c. 31). — Cette observation est aussi peu fondée pour Tertullien que pour Novatien.

[2] Fausset observe justement p. 122, 12, note, que les verbes *remittit*, *revolvitur*, *revertitur*, *retorquetur*, sont au présent, non au futur. Indice très clair du sens, qui se réfère à la Trinité dans son présent éternel. — Voir aussi p. xxxiv, n. 2.

Hippolyte, et avant lui Théophile d'Antioche, employaient Τριάς. Saint Cyprien l'emploie à son tour, et d'autres contemporains. D'où vient que Novatien paraît l'ignorer? Craignait-il, en face du monarchisme sabellien, le reproche de trithéisme, incarné dans ce mot? Ou cédait-il à quelque scrupule de puriste? Nous l'ignorons.

Beaucoup plus surprenante encore est l'absence de toute allusion à tel texte scripturaire, que le sujet semblait appeler nécessairement. Ne parlons pas du verset joannique des trois témoins célestes, qu'on cherche en vain dans toutes les Bibles anciennes, à commencer par celle de saint Cyprien. Mais le texte capital de saint Matthieu (XXVIII, 19) sur le baptême conféré au nom de la Trinité, comment ne s'est-il jamais présenté sous la plume de l'auteur? On ne peut pourtant pas dire qu'il l'a ignoré. Saint Cyprien à Carthage, à Rome l'auteur anonyme de l'*Ad Novatianum* [1], le citent en connexion avec le mot *Trinitas*, bien qu'ils ne traitent pas *ex professo* de la Trinité. L'abstention de Novatien étonne. Dira-t-on que le prêtre à qui on reprocha toujours de n'avoir reçu qu'un baptême hâtif en danger de mort, éprouvait quelque gêne à rappeler le rite baptismal [2]? L'explication paraît bien risquée, mais nous n'en savons pas de meilleure.

Par ailleurs, ce n'est pas un écrit négligeable que le *De Trinitate*.

Le fond de l'ouvrage révèle un esprit mesuré, clair, méthodique plus que pénétrant, habile à mettre en œuvre les pensées d'autrui plutôt qu'à ouvrir des voies nouvelles. Il montre la théologie romaine déjà pleinement victorieuse du docétisme marcionite et gnostique, poursuivant la lutte contre le monarchisme sabellien, encore insuffisamment en garde, soit contre la tendance adoptianiste, soit contre la tendance subordinatienne. Les inexpériences dont il témoigne étaient communes en ce troisième siècle.

Dans son *Adversus Praxean*, dirigé contre l'hérésie monarchienne, Tertullien avait frayé la voie où Novatien devait s'en-

[1] SAINT CYPRIEN, *De dominica oratione*, XXXIV; *Ep.*, LXXIII, 5 et 18; ANONYME *Ad Novatianum*, III, éd. Hartel, p. 55, 27-56, 5.

[2] On trouve 10, p. 34, 13, une allusion aux effets du baptême; 29, p. 108, 6, une allusion au baptême du Christ; et c'est tout.

gager trente ans plus tard. Novatien n'a pu ignorer l'œuvre du polémiste africain; il paraît s'en inspirer très souvent, d'ailleurs avec indépendance. Ce qu'il y ajoute ne vaut pas toujours ce qu'il retranche. On le trouvera beaucoup moins net sur la Trinité divine, beaucoup moins ferme sur l'union des deux natures dans le Christ, beaucoup moins explicite sur la personne du Saint Esprit; par contre, moins matériel dans sa description de l'économie divine, moins aventureux et moins confus sur la génération du Verbe. Le style n'a pas la violente éloquence de Tertullien, mais il l'emporte en clarté.

Une comparaison s'impose également avec un autre prêtre romain, qui, au commencement du troisième siècle, avait lui aussi combattu l'hérésie monarchienne, et qui ne devait pas tarder à affliger l'Eglise par un schisme: personnage à divers égards très semblable à Novatien. Déjà Hippolyte opposait aux théories modalistes la conception économique de la Trinité; déjà il détaillait la théologie du Verbe, en distinguant plusieurs phases dans son évolution [1]. Présence du Verbe en Dieu avant toute créature; génération du Verbe en vue de la Création; production du Verbe hors de Dieu, ébauchée dans la Création, consommée par l'Incarnation, au terme de laquelle le Verbe est constitué Fils à titre parfait. Mais la seule énumération de ces phases montre que la théorie de la génération temporelle du Verbe, commune à plusieurs apologistes du II° et du III° siècle, encombrait la théologie d'Hippolyte, qui subordonne même à l'Incarnation le parfait enfantement du Fils de Dieu. Novatien s'est largement dégagé de ces errements, et la différence est tout à son avantage [2]. Il se tient d'ail-

[1] HIPPOLYTE, fragment, *Adv. Noetum.*, P. G., X; et aussi *Philosophumena*, X, 33, P. G., XVI. — Voir A. D'ALÈS, *Théologie de Saint Hippolyte*, p. 21 sqq., Paris, 1906.

[2] Notablement différente est l'interprétation du *De Trinitate*, donnée par H. HAGEMANN, *Die roemische Kirche und ihr Einfluss...*, paragraphe 20, p. 371-411. D'après cet historien, la polémique menée ouvertement par l'auteur contre l'école adoptianiste d'une part, contre l'école patripassienne de l'autre, voilerait une autre polémique plus profonde, contre une école plus illustre que l'auteur ne désigne pas clairement comme hérétique, mais qu'il aurait toujours en vue. Cette école ne serait autre que celle du Siège apostolique. L'auteur ne serait pas Novatien, ni un contemporain de Novatien: il au-

leurs plus près d'Hippolyte que de Tertullien, qui le dépasse de loin par l'étendue et la vigueur de l'esprit.

On ne peut séparer Novatien de son contemporain illustre, saint Cyprien. Ici, le mérite littéraire mis à part — qui est grand de part et d'autre, — on trouve surtout des contrastes. Tourné tout entier vers l'action, l'évêque de Carthage n'a pas le loisir de philosopher sur le dogme. Ses quelques allusions à la Trinité se tiennent tout près de la catéchèse baptismale [1]. Par là-même, il échappe à la contagion des théories à la mode, adoptianisme aussi bien que monarchisme. Content de dispenser à son peuple une nourriture solide, il n'a pas eu l'ambition d'écrire un traité original sur la Trinité. Novatien paraît avoir eu cette ambition. Nous savons qu'il se piquait de philosophie et de littérature [2]; en interprétant la doctrine romaine sur la Trinité, il a

rait écrit quelque trente ans plus tôt, sous le pape Zéphyrin ou sous le pape Calliste, au temps des démêlés d'Hippolyte avec ces pontifes. Il ne dépendrait nullement de Tertullien. Ce serait un partisan d'Hippolyte, défendant les positions d'Hippolyte, formé lui-même à l'école d'Irénée. Il combattrait à mots couverts le pape — Zéphyrin ou Calliste, — en le représentant comme un sabellien masqué, habile à dissimuler derrière certains textes de saint Jean (*Ioan.*, X, 30 et XIV, 11) des vues hérétiques. A côté des attaques dogmatiques, on découvrirait aussi des attaques d'ordre moral, contre le laxisme du même pontife: ces attaques se dissimuleraient dans le développement relatif au Saint Esprit (*Trin.*, 29): en traçant le tableau de l'Eglise régie par le Saint Esprit, l'auteur ferait la satire de l'Eglise romaine. — L'espace nous manque pour discuter par le menu ce système très cohérent, mais hautement conjectural, qui présente le *De Trinitate* comme un décalque des pages les plus virulentes des *Philosophumena*. Il suffira de dire que nous ne saurions découvrir, entre les lignes du *De Trinitate*, ce tiers-parti latent, objet d'une critique si raffinée. Nous voyons dans le *De Trinitate* une œuvre d'exposition dogmatique, non exempte de faux pas, mais exempte de sous-entendus. Par ailleurs, nous tenons pour acquise l'identité d'auteur du *De Trinitate* et du *De cibis iudaicis*. Or nul ne dispute ce dernier écrit à Novatien. — La thèse de Hagemann a été reprise, avec quelques modifications, par J. QUARRY, dans *Hermathena*, XXIII, Dublin, 1897: le *De Trinitate* serait une traduction latine de l'ouvrage (perdu) d'Hippolyte contre Artémon.

[1] Voir notre *Théologie de saint Cyprien*, p. 9, Paris, 1922.

[2] SAINT CYPRIEN, *Ep.*, LV, 24, p. 642, 7: « Iactet se licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet ». Cfr. *Ep.*, LX, 3, p. 693, 694.

bien prétendu donner aussi la mesure de son propre esprit. D'une part, il s'appuie au roc de la tradition; d'autre part, il risque des aperçus dogmatiques. Cette double intention rend bien compte à la fois de ce que l'œuvre renferme de solide et de ce qu'elle présente d'aventureux.

Adhémar d'Alès S. I.

" Salva illorum substantia „

Summarium. — **Articulo praecedenti expositum est, tempore concilii utramque sententiam de institutione sacramentorum in genere vel in specie inter Theologos suos habuisse fautores. In praesenti articulo ex iis quae in ipso concilio acta sunt ostenditur cum doctrina concilii utramque sententiam conciliari posse, neque mentem concilii fuisse alterutram sententiam excludere. Hinc neutra sententia ex illis verbis « Salva illorum substantia » deduci potest.**

II.

Die Verhandlungen über die Communion unter einer oder beiden Gestalten gehen zurück bis ins Jahr 1547. Nachdem die Theologen die Diskussion der häretischen Artikel über die Sakramente im allgemeinen, Taufe und Firmung beendet hatten, wurden ihnen am 3. Februar 1547 die Artikel über das Sakrament der Eucharistie vorgelegt. Art. 7 lautete[1]: « De iure divino esse, sub utraque specie etiam populum communicare, ac propterea peccare eos, qui cogunt populum altera specie uti; et tamen praecipiente concilio, ut plebs sub utraque specie communicet, eo casu sub altera tantum communicandum esse. — In confessione Augustana cap. de utraque specie: Hic mos communicandi sub utraque specie habet mandatum Domini. Matth., 26: Bibite ex hoc omnes, ubi manifeste praecipit Christus, ut de poculo omnes bibant. Lutherus de formula missae: Si quo casu concilium statuerit, minime omnium vellemus utraque specie potiri, immo tunc primum in despectum concilii vellemus aut una tantum aut neutra et nequaquam utraque potiri, ac plane eos anathema habere, quicumque auctoritate talis concilii potirentur utraque ». Also, einerseits berief man sich auf einen Befehl Christi, anderseits wurde gerade die Aukto-

[1] Ehses, V, 870.

rität der Kirche in diesem Punkte in Frage gestellt. Bis zum 19. Februar haben die Theologen in 14 Kongregationen über diese Artikel verhandelt.

Das Ergebnis war [1]: Art. 7 gehört zu denen, welche nach Ansicht der Theologen simpliciter damnandi videntur. Im allgemeinen versuchten die Theologen in den Verhandlungen den Nachweis, die Kommunion unter beiden Gestalten sei nicht für alle göttlichen Rechts, sei nicht von Christus vorgeschrieben, und lösen die entgegenstehenden Einwände der Reformatoren. Eingehendere Untersuchungen aber oder Darlegungen über die Gewalt der Kirche den Sakramenten gegenüber finden sich hier nicht. Wohl wird der Gedanke ausgesprochen, die Kirche, die Apostel haben die Kommunion unter einer Gestalt gespendet, *also* ist die Kommunion unter beiden Gestalten nicht göttlichen Rechts, sonst würden Apostel und Kirche das nicht geändert haben. Eine Ausnahme scheint zu bilden Laurentius Mazochius O. Serv. [2] der erklärte, der 7. Artikel sei häretisch, « *quia* damnatus a concilio Constantiensi; alias communio sub utraque specie est de iure divino, quod probatur aperte Ioannis 6 et Pauli ad Cor. 11 ». Vereinzelt wird auch die Veränderung der Kommunion unter beiden Gestalten in die unter einer Gestalt mit andern Veränderungen verglichen, z. B. dass Christus die Kommunion spendete *nach* dem Essen, die Kirche aber schreibt Nüchternheit vor; die Apostel erliessen das Verbot Ersticktes und Blut zu geniessen, die Kirche hat das geändert; die Apostel haben getauft im Namen Iesu, « licet apostoli in nomine quoque Trinitatis baptizarent, etiam cum in nomine Christi baptizabant, quia in Christo etiam Trinitas est ». So Hieronymus Guilhelmi O. Pr. [3]. Iac. Laynez S. I. [4] gibt zu, auch wenn in der Urkirche der Gebrauch der Kommunion unter beiden Gestalten bestanden habe, was er freilich nicht für richtig hält, so hat die Kirche eben jetzt aus gerechten Gründen anders zu tun für gut befunden. Mit den Theologen stimmten die Konzilsväter überein, die am 8. und 9. März über diese Artikel berieten; auch

[1] P. 1008.
[2] P. 906.
[3] P. 961.
[4] P. 935.

bei ihnen findet sich zuweilen die Begründung, die Kommunion unter beiden Gestalten ist nicht göttlichen Rechts, darum konnte die Kirche ändern. Dann folgten aber die Verhandlungen über die Verlegung des Konzils und die tatsächliche Verlegung nach Bologna.

Nach der Rückkehr des Konzils nach Trient wurden am 2. September 1551 den Theologen wiederum die Artikel über das Sakrament der Eucharistie vorgelegt. Der jetzige 8. Artikel deckt sich mit dem früheren 7.[1] nur sind die Schlussworte, von « et tamen praecipiente » an, weggelassen worden. In 8 Sitzungen beendeten die Theologen ihre Beratungen, 8.–16. Sept. Salmeron S. I.[2] erklärte den Artikel für häretisch, *denn* die Kirche hält das Gegenteil und hat tatsächlich den entgegengesetzten Gebrauch. Hätte die Kirche etwas gegen das göttliche Recht getan, so hätte sie in Glaubenssachen geirrt. Im Verlauf seiner Darlegungen bemerkt er, die Kirche habe den Norwegern wegen des Weinmangels gestattet, « ut in una tantum specie sacrificarent »[3]. Nachdem er dann in der Antwort auf die Einwände der Gegner gezeigt, dass kein Gebot Christi für die Kommunion unter beiden Gestalten bestehe, ja dass Christus selbst die Kommunion unter einer Gestalt gereicht habe, fährt er fort:

« Et licet Christus expresse id non dixerit, reliquit tamen multa spiritui sancto, ut ecclesia suo tempore id faceret, quod Christus non expressit: ut de multis habetur exemplum. Non (muss aber wohl heissen « Nam ») baptismus aliquando in nomine Iesu dabatur *contra institutionis verba:* baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti. Idem de suffocato et sanguine. Ecclesia igitur, prout expedire cognovit fecit ».

Alle Theologen erklären diesen Artikel für häretisch, sind also alle der Ansicht, die Kommunion unter beiden Gestalten sei nicht göttlichen Rechtes. Es folgten die Beratungen der Väter in 9 Generalkongregationen, 21.–30. September. In der ersten Sitzung am 21. September bemerkte der Legat, zu Art. 9 (« Non contineri sub altera specie, quantum continetur sub utraque: neque tantum su-

[1] THEINER, I, 489.
[2] P. 491.
[3] P. 492.

mere communicantem sub altera specie quantum sub utraque ») sei die Frage entstanden, ob der, welcher unter beiden Gestalten kommuniziere mehr *Gnade* empfange als der, welcher unter einer Gestalt kommuniziert. Dazu sagte er [1] :

« Quaestionem ipsam non videri ei determinandam esse, quia multi doctores, qui id tenent, damnandi venirent: et concilium satis est, ut haereses damnet, in quo plurimum elaborandum restat: non autem omnes scholasticas disputationes decidat ».

Das Gleiche betonten der Erzbischof von Torres und der Erzbischof von Granada. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, dass solche grundsätzliche Aeusserungen über Aufgabe und Absicht des Konzils bei Beurteilung und Erklärung der Konzilsdekrete zu beachten sind. Bezüglich unseres Artikels 8 schliessen sich die Väter in grosser Zahl dem Urteil der Theologen an. Im einzelnen treten aber doch auch verschiedene Ansichten zu Tage. So ist der Bischof von Agram [2] der Ansicht, die Kommunion unter beiden Gestalten sei de iure divino auch für die Laien; aber er glaube darum nicht, dass die Kirche geirrt habe, oder dass es impium gewesen sei, was das Konzil von Konstanz festgesetzt habe: ausdrücklich aber erklärt er, er unterwerfe sich in diesem Punkte der Ansicht der Synode. Gegen ihn bewies dann der Erzbischof von Cagliari [3] eingehend, die Kommunion unter beiden Gestalten sei nicht göttlichen Rechtes. Der Bischof von Monopoli [4] dagegen hält zwar den Art. 8 für häretisch, weil er gegen das praeceptum ecclesiae ist. « Si tamen verba Christi, Pauli, mos primitivae ecclesiae attendantur, non potest defendi, quod non sit de iure divino communicare omnes sub utraque ». Er weist dann die Gegengründe eingehend zurück und sagt:

« Verum quia ecclesia aliter faciendum determinavit, id servandum est, prout *multa alia ipsa ecclesia immutavit circa ius divinum, ut de forma baptismi*, de delatione baculi et perae, de circumcisione, de

[1] P. 502.
[2] P. 503.
[3] P. 505.
[4] P. 510.

sanguine et suffocato, et similibus, quod ecclesia immutare potuit. Est igitur iste art. 8 haereticus, non quia sit contra ius divinum, sed quia est contra ecclesiam ».

Ein anderer, Lacorensis [1], zeigte, wie die Kirche eine Aenderung eintreten liess gegenüber dem Gebrauch der Urkirche, und dass sie das tun konnte; « multa enim alia, quam quae instituit, dixit, se per spiritum sanctum ecclesiam edocturum ». Der Art. ist als häretisch zu verurteilen, « postquam ecclesia eum damnat ».

Der Bischof von Guadix [2] erklärte, die Kommunion unter beiden Gestalten sei nicht göttlichen Rechts; doch habe tatsächlich früher in der Kirche dieser Gebrauch geherrscht; die Kirche kann das aber den Zeitverhältnissen ensprechend ändern « quia statuere potest circa ius divinum, quoad usum sacramentorum, ut alias etiam fecit in baptismo, in ordine, et in matrimonio ». Auf das Argument für die Kommunion unter beiden Gestalten aus 1 Cor 11 und dem Gebrauch der Urkirche erwidert der Bischof von Bosa [3]: « Ecclesiam primitivam multa consensisse contra ius divinum, ad fundandam fidem, ut de forma baptismi », Taufe im Namen Iesu, Ersticktes usw; Paulus habe den Tim. beschnitten usw. Die Kirche brauche nicht alles zu tun, was Paulus getan, denn dann müsste sie die Getauften beschneiden. Der General der Augustinereremiten [4] macht die Unterscheidung: die Kommunion der Laien sei nicht « de iure divino simpliciter, sed ad tempus, quia eam ecclesia mutare potest, et mutavit in primitiva ecclesia » wie auch in vielen anderen Dingen.

Nachdem die Väter alle ihre Ansicht geäussert hatten, erklärte der zweite Vorsitzende [5], obwohl es nicht Brauch sei, dass die Legaten oder Vorsitzenden des Konzils ihre Ansicht über die Artikel oder Dekrete äusserten, wolle er doch, zur Beruhigung seines Gewissens, einiges zu den Art. sagen. Und zwar zu Art. 8., die Kommunion unter beidem Gestalten sei keineswegs de iure divino.

[1] P. 511-512.
[2] P. 512.
[3] P. 514.
[4] P. 515.
[5] P. 517 f.

« Cuius rei difficultatem omnem in verbis manere ostendit, an videlicet sit *institutio* de iure divino, an *praeceptum* iuris divini. Institutio enim non omnes obligat, prout nec ordo et matrimonium, praeceptum autem obligat. At hoc non praeceptum, sed institutio est. Alias enim dum dicitur: facile, bibite, si obligaret omnes, omnes essent sacerdotes, alias enim non possent conficere ».

Er stimmte auch nicht der Ansicht jener zu,

« qui dicunt, esse quidem de iure divino, sed ecclesiam eam mutare posse, quia ecclesia ea, quae sunt substantialia iuris divini, mutare non potest. *Igitur ecclesia mutare non potest essentialia sacramentorum, imo neque formam verborum,* ut Innocentius III, in cap. I de baptismo tenet. Et ad illud, quod adducitur, apostolos mutasse formam baptismi, respondit illud etiam esse iuris divini, quod apostoli ordinarunt. Item respondit, apostolos non mutasse formam Christi, sed nova usos, et prima semper mansit. Utebantur autem eo solo nomine Iesu, quia ecclesia indigebat, ut illud in cordibus hominum imprimeretur. Quo facto, forma prima restituta est, quae etiam hodie observatur. Circa *usum* autem sacramentorum ecclesia plenam habet auctoritatem, circa quem usum communio sub utraque consistit, qui immutari ab ipsa ecclesia potest. Ecclesia enim ex causa etiam sacramenta omnia interdicit, nedum eorum usum alterat ».

Dann nahm auch noch der dritte Vorsitzende [1] zu diesem Artikel Stellung « ad suae conscientiae serenitatem »; und bezeichnete den Artikel als häretisch; dagegen sei auch nicht, dass die Kirche eine Zeit lang anders gehandelt habe; wenn es göttlichen Rechtes wäre, wäre es immer in der Kirche beibehalten.

Von einer besonderen Deputation wurden nun aus den Artikeln unter Berücksichtigung der Urteile der Väter 13 Kanones aufgestellt. [2] Kanon 8 lautet:

« Si quis dixerit, necessarium esse ad salutem, et divino iure praeceptum, omnes et singulos Christi fideles sub utraque specie communicare; aut errasse hactenus ecclesiam, quod laicos, et non celebrantes sacerdotes sub sola panis specie communicaverit: anathema sit ».

[1] P. 518.
[2] P. 520.

In dem « iure divino praeceptum » sehen wir klar den Einfluss der Bemerkungen des zweiten Vorsitzenden. Vorausgeschickt ist in dem Kanon, was in dem betreffenden Artikel sich nicht fand, « necessarium ad salutem ». Diese Kanones wurden den Vätern am 3. Oktober übergeben. In der ersten Generalkongregation 6./X. konnte der Legat mitteilen[1] die Protestanten wollten zum Konzil kommen und wünschten, man möge inzwischen nicht über Kommunion unter beiden Gestalten usw verhandeln und veröffentlichen. Die Väter waren mit einem Aufschub dieser Fragen einverstandem; während der vorausgegangenen Verhandlungen über die Artikel war in der 4. und 6. Generalkongregation schon der Vorschlag gemacht worden, diese Fragen bis zur Ankunft der Protestanten zu verschieben. Die Verhandlungen über die Eucharistie gingen inzwischen weiter, mit Auslassung der Kanones über die Komm. unter beiden Gestalten. Am 10./X. fragte dann der Legat[2] die Väter, ob sie einverstanden seien, dass jene 4. Artikel, über welche die Protestanten gehört werden wollten, verschoben würden, nämlich:

« 1° An necessarium sit ad salutem et divino iure praeceptum, ut omnes et singuli Christi fideles sub utraque specie communicent. Et:

2° An erraverit ecclesia, quod laicos et non celebrantes sacerdotes, sub una tantum specie communicaverit. Et:

3° An minus sumat, qui sub una communicat, quam qui sub utraque. Et:

4° An parvuli etiam communicandi sint. Et ab omnibus una voce responsum est simpliciter: Placet ».

Nach 11 Jahren, Juni 1562, wurden die Verhandlungen über diese Artikel wieder aufgenommen[3]. Am 6. Juni 1562 wurden der Generalkongregation 5 Artikel vorgelegt; die Kongregation möge sich äussern, ob sie einverstanden, dass diese den Theologen zur Untersuchung übergeben würden. Die « Articuli de usu sacramenti Eucharistiae » lauten:

« 1. An ex Dei praecepto ad salutem necessario omnes et singuli Christi fideles utramque speciem suscipere teneantur sanctissimi Eucha-

[1] P. 521.
[2] P. 528.
[3] Ehses, 8, 528 ff.

ristiae sacramenti. 2. An rationes, quibus sancta catholica ecclesia adducta fuit, ut communicaret laicos atque etiam non celebrantes sacerdotes sub una tantum panis specie, ita sint retinendae, ut nulla ratione calicis usus cuiquam sit permittendus. 3. An, si honestis et Christianae caritati consentaneis rationibus concedendus alicui vel nationi vel regno calicis usus videatur: sub aliquibus condicionibus concedendus sit, et quaenam sint illae. 4. An minus aliquid sumat, qui sub una tantum specie hoc sacramento utitur, quam qui sub utraque. 5. An divino iure necessarium sit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, altissimum hoc porrigere sacramentum ».

Wir erkennen hier leicht die 4 Artikel wieder, deren Verhandlung in der Generalkongregation vom 10. X. 1551 verschoben wurde; doch ist hier noch Art. 3 neu eingeschoben.

Die Beratungen der Theologen dauerten vom 10. Juni bis 23. Juni, in 21 Kongregationen. Alle waren der Ansicht, ein göttliches Gebot, die Kommunion unter beiden Gestalten zu empfangen bestehe nicht für jene, welche nicht konsekrieren. In der näheren Erklärung und Auffassung der Schriftstellen, aus denen die Reformatoren ein solches herleiten, bestanden freilich Verschiedenheiten, aber Einheit darin, dass kein göttliches Gebot bestehe [1]. Bezüglich des zweiten Artikels gingen die Ansichten auseinander. In der « Summa sententiarum » heisst es [2]:

« Omnes tamen fassi sunt, ecclesiam id facere posse, tum quia non est de iure divino, tum quia alias id concessit ecclesia. Duo dixerunt, quod etiam, si sumptio calicis esset de iure divino quoad laicos, posset ab ecclesia subtrahi, quia Deus praecipiendo voluit quod sua ecclesia in his, quae praecepit, possit dispensare, prout opus fuerit. Alii dixerunt, quod hoc potest ecclesia in praeceptis divinis observantialibus et caeremonialibus tantum. Plurimi dixerunt, quod spiritualiter quoad sacramentalia, quamvis ecclesia possit aliqua mutare *quoad usum* et quoad ea, quae se habent *accidentaliter* in sacramentis, tamen nihil potest mutare quoad *essentialia sacramentorum*. Alii dixerunt diversos fuisse usus huius sacramenti in diversis locis et temporibus ».

[1] P. 614.
[2] P. 615.

Aus dieser Zusammenfassung sehen wir, wie Einmütigkeit darin bestand, dass die Kirche wirklich das Recht hat, die Kommunion unter einer oder beiden Gestalten zu gestatten. Aber sie zeigt uns auch, dass in den Verhandlungen die Gewalt der Kirche allgemeiner behandelt worden ist, nicht nur in Einschränkung auf den hier direkt in Frage stehenden Punkt. In dieser allgemeineren Form war die Frage schon berührt worden durch den zweiten Vorsitzenden im Jahre 1551. Im Folgenden gebe ich die wichtigeren hierauf bezüglichen Bemerkungen und Ausführungen der Theologen wieder. *Ferdinandus de Bellosillo* [1] bemerkt zum zweiten Artikel, die Kirche könne beide Gestalten gestatten und den Ritus ändern, wie sie es mit den Worten der Taufe getan, dem Genuss von Blut und Ersticktem, dem gemeinsamen Besitz. So hat sie auch den Ritus dieses Sakramentes vielfach geändert z. B. vor und nach dem Essen, in gesäuertem und ungesäuertem Brot, usw. Aehnlich *Melchior Cornelius* [2]. Er fasst die hier in Frage stehende Aenderung als eine Ritusänderung auf. *Didacus de Pavia* sagt [3]:

« Multa Christus fecit non imitanda ab omnibus, et multa Christus fecit, quae ecclesia mutavit, ut azymum, tempus etc., quae et alia multa Christus reliquit in potestate ecclesiae, ita et communionem sub utraque ».

Ein Gedanke, der uns in den früheren Verhandlungen häufig entgegentrat, und der auch jetzt öfter wiederkehrt ist, die Kommunion unter beiden Gestalten kann nicht göttlichen Rechtes sein, sonst hätte die Kirche die Veränderung nicht zugelassen; oder auch: die Kirche *hat* es getan, also *konnte* sie es tun, also nicht gegen göttliches Recht. So z. B. *Ioannes Ramirez* [4], *Ioannes B. de Burgos* [5], *Ioannes Ant. de Campo de Spina* [6] usw. *Ioannes de Ludenna O. Pr.* [7]:

« Sicut ecclesia habuit potestatem immutandi verba baptismi, de sanguine et suffocato et alia, ita et mutandi ritum huius sacramenti Eucharistiae ».

[1] P. 542.
[2] P. 544.
[3] P. 547.
[4] P. 548 f.
[5] P. 551 f.
[6] P. 553.
[7] P. 556.

Franciscus Orantes O. Min. de Obs. [1] erklärt: « Nullo divino iure usus calicis laicis prohibitus est, et quod ad ecclesiam spectat non solum declarare praecepta divina, sed quos et quando et quomodo obligant ».

Angelus Ciofius O. Pr. [2] betont, die Gegner sagten, die Kirche beraube die Laien der Frucht dieses Sakramentes und handele gegen die Einsetzung Christi dadurch, dass sie den Laien den Kelch verbietet.

« Deinde praesupponit, ecclesiae esse interpretari sacram scripturam; secundo apud ecclesiam esse claves regni coelorum. Si habet claves, potest declarare hunc ritum sacramenti; ergo potuit prohibere et concedere, prout expedire videtur. Et si defraudasset laicos, non haberet claves regni, et si ecclesia non potest errare, ergo non facit contra Christi institutionem, dum hunc ritum hoc vel illo modo mutavit ».

Simon Florentinus O. Er. S. Aug. [3]:

« Christum nihil praecepisse, quod non reliquerit potestati ecclesiae pro loco et tempore declarandum, et ut Augustinus dicit, Christus dicitur sponsus ecclesiae, quia est una caro cum ecclesia, et si una caro, una et vox, id est, idem dicunt. Christus igitur loquitur in ecclesia, et ecclesia in Christo; ergo non possunt contrariari, et eiusdem est auctoritatis dictum ecclesiae ac dictum Christi; quod igitur ecclesia statuit de calice, est ac si Christus statuisset. Igitur licet Christus instituisset utramque speciem omnibus accipiendam, potuit ecclesia pro loco et tempore illum ritum limitare ducta Spiritu S., sicut Spiritus prohibuit, ne Paulus praedicaret in Bithynia et Asia ad tempus, cum alibi Christus praecepisset: Ite, praedicate ad omnes gentes; ita potuit pro tempore ecclesia prohibere calicem laicis, licet Christus pro laicis illum instituisset. Et sicut Augustinus dicit de 70 interpretibus: Quaedam voluit (Spiritus Sanctus) dici per prophetas, non autem per interpretes, et quaedam contra, — sic et ecclesia: quaedam Spiritus S. voluit per eam dici, quae a Christo non sunt dicta, quaedam e contra, ut multa

[1] P. 558.
[2] P. 559.
[3] P. 560.

ecclesia mutavit contra primam institutionem. Cum Christus igitur praecipit, praecipit, sicut ecclesiae pro loco et tempore videbitur expedire. Ita ecclesia ritum communicandi multoties mutavit... ».

Bei *Balthassar Neapolitanus O. Conv. Min.*[1] finden wir als Antwort auf den zweiten Artikel die interessante Beweisführung:

« Quae potest in maius, potest in minus ».

Und Conc. 120 fügt bei:

« Cum igitur ecclesia quandoque *formam* sacramenti mutaverit, veluti de baptismo patet in Act. Ap., multo magis poterit in *modo ministrandi*, quod minus videtur. Quapropter potest ecclesia, tametsi aliter ordinaverit alias, etiam nunc mutare, prout opportunum videbitur. Rationes igitur, quae fuerunt iam in causa determinationis concilii Constantiensis, non sic adstringunt ecclesiam, quod ipsa secus statuere non valeat ».

Aloysius de Burgonovo O. Min. Obs.[2]: « sicut ecclesia iure mutavit consecrationem in azymo et alia multa, sic potest circa hunc ritum ». Von *Amans Brixinensis Ord. Serv.* bringt Ehses[3] das ausführliche Votum, das freilich nicht wörtlich mit dem in der Kongregation vorgetragenen übereinstimmt, das aber Amans gleich nach der Kongregation niederschrieb, oder, wie Ehses wohl mit Recht vermutet, niederschreiben musste[4].

Er will den Nachweiss bringen.

« Quod tanta est auctoritas sanctae Romanae ecclesiae, quod, etsi esset Christi praeceptum obligans omnes Christifideles ad communicandum sub utraque specie, tamen ea auctoritate, qua fungitur, posset legitime subtrahere et subtrahit laicis calicis usum, quandoquidem eius est interpretari Scripturas ».

[1] P. 562.

[2] P. 564.

[3] P. 566 ff.

[4] 566, Anm. 1: Es war eben im Laufe seiner Rede eine grosse Unruhe entstanden, als er äusserte, die Gottheit Christi habe sich beim Tode vom Leibe getrennt. Wie er aber selbst nachher erklärte, lag ein Versprechen vor, er habe sagen wollen, die Seele sei während des Triduums nicht mit dem Leibe verbunden geblieben.

Als ersten Beweis bringt er: die Kirche kann gestatten, dass die Priester tantum in pane conficiant; de iure divino aber ist, ut sacerdotes conficiant sub utraque specie. Also kann die Kirche dispensare in his quae sunt de iure divino.

Der zweite Beweis ist:

« Si de quo minus (non) videtur inesse et inest, igitur et de quo magis; atqui minus videtur quod ecclesia possit mutare *formam baptismi*, et mutavit baptizando in nomine Christi, ut est videre in Act.; quare etc. ».

Dritter Beweis: « praeceptum erat Dei de die sabbati observando, quod per ecclesiam mutatum est; igitur ». Gegen seine Behauptung macht er drei Einwände 1) man soll an dem Worte Gottes nichts ändern; 2) « *In sacramentis sunt quaedam essentialia quae removeri non possunt, ut materia et forma;* sed species panis et vini sunt materia huius sacramenti; ergo »; 3) « si sic, igitur ecclesia poterit in *omnibus* praeceptis Dei dispensare, quod est falsum ». Für die Antwort hierauf, setzt er dreierlei voraus: 1) die Kirche berücksichtigt nicht nur die verba legis, sondern auch mentem legislatoris; das habe er gezeigt (nämlich in der Kongregation) durch viele Beispiele, vor allem aber « de pacto *sempiterno* circumcisionis, quod tamen instituto baptismo abrogatum fuit »; 2) es gibt zweierlei göttliche Gebote, solche, welche « de lege naturae propriissime loquendo », sind wie das erste und zweite Gebot; andere aber sind « non sic proprie de lege naturae »; 3) « Aliud est *removere* materiam sacramenti, ut pote non amplius conficiendo in illa materia et aliam instituere; et aliud est eam *subtrahere*, et hic protuli exempla de materia poenitentiae et matrimonii, quae subtrahuntur, cum quis excommunicatur aut illegitimatur ad contrahendum ». Dann antwortet er auf die drei Einwände. Etwas zum Worte Gottes beifügen oder davon wegnehmen kann man verstehen entweder « sensum scripturae *corrumpendo* » oder aber « interpretando et declarando ».

« Et hoc secundo modo ecclesia dispensat, id est, declarat et interpretatur; et hic protuli in medium exemplum de illo praecepto: crescite et multiplicamini, declaravique, quomodo a principio obligat

omnes, ita ut frater sororem duceret, et quomodo nunc obligat. Item quomodo cessante ratione legis, cessat lex et quod ecclesiae est interpretari, quando cessat ratio legis. Ad secundum dico, quod essentiale huius sacramenti est, ut conficiatur aut in pane aut in vino, et ideo, etsi (in der Anmerkung sagt Ehses: sive simpliciter « si ») fiat in pane, vinum non est essentiale; aliter sequitur quod laici perfectum et essentiale sacramenti non sumerent. Ad tertium, quod, in quibus potest dispensare, potest et ecclesia sancta interpretari, et hic dedi exemplum de praeceptis secundae tabulae. Item declaravi, quomodo Deus non potest ratione repugnantiae dispensare ad oppositum in primum et secundum praeceptum primae tabulae. Quae fuit solutio tertii dubii. Et si dicas: Ecclesia auferret materiam, non nego, sed bene confiteor, quod subtraheret materiam, sed non removeret: hoc enim non potest ecclesia ».

Die letzten Worte scheinen die Antwort auf einen Einwand zu sein, der aus seiner Lösung entstehen konnte; er hatte ja gesagt die Laien haben das essentiale sacramenti, auch wenn sie nur eine Gestalt empfangen. Der Einwand wäre dann: also removet ecclesia materiam sacramenti, nämlich vinum für die Laien; und die Antwort entsprechend seinem obigen dritten suppositum: subtrahit concedo, removet nego. Denn das kann die Kirche nicht. Danach kann also die Kirche nicht ändern, dass entweder in Brot oder in Wein dieses Sakrament zustande komme; denn das ist für dieses Sakrament wesentlich. Somit kann nach Amans die Kirche die Form des Taufsakramentes ändern, nicht aber die Materie des Sakramentes der Eucharistie, weil Brot und Wein beziehungsweise Brot oder Wein für dieses Sakrament wesentlich sind.

Bernardinus Berardus O. Pr. [1] sagt zum zweiten Artikel:

« Ecclesia neque in praeceptis primae tabulae neque secundae dispensare potest (das ist vielleicht gesagt gegen Amans); circa bigamiam ecclesia et Pontifex dispensare potest, *sic circa formam sacramentorum, non autem ad substantiam.* Ecclesia itaque ritum sub una et sub utraque mutare potest pro loco et tempore, licet concilium Constantiense statuerit, sub una laicos communicare debere ».

[1] P. 570.

Hier ist, so viel ich sehe, zum ersten Male klar ausgesprochen dass die Kirche die « Substanz » der Sakramente nicht ändern kann; doch war vorher schon einigemale die Rede von den Essentialia der Sakramente, die die Kirche nicht ändern kann. « Forma » sacramentorum ist hier offenbar zu verstehen in einem allgemeineren Sinne für das Aeussere des Sakramentes.

Ioannes Villetta hat auf Bitten vieler Konzilsväter sein Votum bald nachher in Venedig herausgegeben. In der Einleitung sagt er, die Bischöfe von Tortosa und Barcelona hätten ihn bei Ausarbeitung seiner Abhandlung unterstützt. Wie sehr diese Rede beachtet wurde ersieht man auch aus einem Brief des Bischofs von Modena an Morone [1]. Das berechtigt uns wohl, seine Lehre eingehender darzustellen.

Der Text findet sich bei Ehses, 571-597. Aus der Einsetzung des Sakramentes der Eucharistie entnehmen die Gegner einen Beweis für die Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten. Christus nämlich, der beim Abendmahl konsekrierte, gab den nicht konsekrierenden Aposteln beide Gestalten und befahl ihnen, das Gleiche zu tun. Somit haben die Priester den Auftrag, beide Gestalten zu reichen; also haben die nicht Konsekrierenden auch die Pflicht, beide Gestalten zu empfangen.

« Quae cum divina sint mandata,... secundum rem ipsam perpetuo perseverare ea inconcussa et immutabilia, licet, quia affirmativa sunt, possint ab ecclesia secundum exigentiam temporis, loci, modi et ceterarum circumstantiarum exponi et velut magis determinari. Unde effectum putant, ut, etsi variari ritus communicationis potuerit, non tamen res ipsa communicanda, ad quam utramque speciem pertinere ex sacramenti institutione, atque propterea utramque in communicando debere omnes fideles Christi sumere et ad id velut ex praecepto divino adstringi, non minus impie quam falso arbitrantur » [2].

In seiner Antwort setzt Villetta auseinander, damals sei das erste in der Intention Christi das Opfer gewesen, und darauf beziehe sich das Gebot. Bei jenem geheimnisvollen Mahle wurden

[1] Ehses, 571, Anm. 2.
[2] P. 580.

das alte Opfer und Priestertum abgeschafft, und zwei Geheimnisse des Neuen Testamentes eingesetzt:

« sacrificii oblationem et ministri ordinationem. In quibus etiamsi duo alia concedamus insinuata, sanctae Eucharistiae sacramentum et communicandi praeceptum: attamen, quia priora illa primum ac per se intenta videntur, posteriora vero haec secundario et velut per aliud, quatenus scil. ex illis pendeat (praesertim cum usus Eucharistiae in commune, in quo tamen uno adversarii rationem sacramenti collocant, quiddam sit consequens ad consecrationem et oblationem sacrificii): quis non videt, iuxta vulgatam apud omnis generis interpretes et in omni scientia usitatam interpretandi regulam, ad id, quod primario et per se instituitur, auctoris verba ipsa esse primum ac simpliciter accommodanda? »... « Licet sacrificium et sacramentum corpore et sanguine Christi utrumque constet, ita ut in utroque utrumque sit: in hoc tamen ipso sic inter se differunt, ut in sacrificio potius sanguinis, in sacramento autem corporis magis emineat et eluceat ratio ».

Somit bezieht sich das: « Tut dies zu meinen Andenken » in erster Linie auf Opfer und Priester [1]. Aber auch wenn er zugeben wolle [2] der Gebrauch des Kelches sei nach der Einsetzung Christi den nicht Konsekrirenden erlaubt oder doch nicht ausdrücklich verboten, so hätte doch die Kirche über den Gebrauch des Kelches disponieren können.

« Siquidem observamus, illam non modo interpretatam fuisse expressa Dei mandata, spectata legislatoris intentione (quae illius est excellens praerogativa, ex inhabitante in ipsa Spiritu Dei, cuius est interpretari, ut fuit condere leges divinas; sic pedum lotio, a Christo diserte praecepta et exsecuta ante communionem, ab ecclesia spiritaliter intelligitur pro decenti praeparatione), sed etiam in accessoriis, pia et decenti ratione fretam, saepe et ad tempus dispensasse et varie ordinasse, sicut Act. 15 prohibentur quidam alioquin Christiano liciti cibi, qui tamen nunc publice conceduntur; immo ipsum accessorium, servato tamen principali, in perpetuum mutasse. Sic praeceptum illud primae tabulae tertium de sanctificando sabbato, cum illaesum in pri-

[1] P. 580.
[2] P. 583.

mario et morali custodierit, certum quemdam hebdomadae diem divino cultui dedicans, ab operibus servilibus abstinendo: in secundario tamen et caeremoniali variavit, pro sabbato quietis divinae diem Dominicae resurrectionis pientissime observans. Ut eodem pacto calicis usus ea parte qua sacramentalis et velut caeremonialis videretur, potuerit ecclesiae mandato aut consuetudine suspendi. Nec est quod opponas sacramentorum certam illam pro institutione observantiam, quam nos sacram volumus utraque cuiusque sacramenti parte et ratam (Also der Einwand der Gegner ist hier: auf diese Weise bleiben nicht die Teile des Sakramentes unberührt, die doch heilig gehalten sein sollen. Und Villetta deutet in der Form, wie er diesen Einwand bringt, hinreichend klar an, dass auch ihm diese Teile eines jeden Sakramentes heilig sind). Nam et hic illud tam illustre ecclesiae privilegium (quo fretus Paulus dixisse videtur: Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei) plurimum commendat dispensatio baptismi, omnium sacramentorum ut primi, ita maxime necessarii, non modo, quod eius ritus adeo saepe variatus sit in aspersione, effusione et immersione sive trina sive unica, sed etiam quod, *cum Christus diserte instituerit baptisma invocato nomine explicitae Trinitatis divinae,* apostoli tamen in primitiva ecclesia legantur baptizasse in nomine Christi, ea, inquam, ratione, ut sancti patres interpretantur, quod in Christi, id est Uncti nomine latenter Trinitas ipsa divina implicetur, in ungente Patre, uncto Filio et unctione Spiritus Sancti. Hinc autem consequi videtur, ut eodem modo, etsi explicita in institutione fuisset utriusque speciei communicatio, potuerit nihilominus optime ab ecclesia sub forma panis, ubi et caro et sanguis et totus Christus est, tota etiam implicari. Nec mihi iterum obieceris, apostolos non solum in nomine Christi, sed etiam nonnunquam in nomine Iesu dictos baptizasse; nam dixerim, vel hic subintelligendum esse Christi, sicut alibi exprimitur in nomine Iesu Christi, vel, si tantum in nomine Iesu baptizasse apostolos aliquando contendas, ut accipias nomen, sicut publice sacri patres acceperunt: maiorem ita ecclesiae facultatem in dispensandis Christi sacramentis et mysteriis, immo et divinam plane potestatem in exponendis verbis Domini ex inhabitante Spiritu, qui scrutatur profunda Dei, necesse est fatearis. Quasi dici illa possit interpretata pro hac sibi data divinitus potestate, Christum intellexisse in institutione baptismi, illum debere fieri invocato S. Tri-

nitatis nomine ut vero divino (quo divus Paulus allusisse videtur, Act. 22, 16), et ideo tunc temporis optime invocari nomen Iesu divinum et salutare, ut ita fieret plausibile et celebre apud omnes, quod alias tunc esset invisum et odiosum multis. Ut pari ratione dicatur ecclesia interpretata, Christum Dominum in institutione communicationis Eucharistiae, ut supra in eius commendatione probavimus spectasse non tam ad species quam ad rem ipsam in pane potius communicandam, cum tota sit in utravis separata specie ».

Im Verlauf seiner Rede[1] bemerkt er dann noch, wie die Kirche bei der Konsekration des Brotes die Worte, welche bei Matth. und Markus fehlen, bei Lucas und Paulus aber sich finden, nämlich: « quod pro vobis datur » und « quod pro vobis tradetur, scil. promissum in dando pane pro mundi vita », ausgelassen hat, u. a. damit man nicht die Verwandlung nur auf den Gebrauch des Sakramentes einschränke, wie es zu jener Zeit von den Häretikern geschah. Anderseits hat die Kirche bei der Konsekration des Kelches das Wort « Benedixit » eingefügt, das die Evangelisten und Paulus verschwiegen haben. Und um zu zeigen, dass im Kelch, als im Blute, mehr die ratio sacrificii hervoleuchtet,

« ecclesia ... non modo in huius consecratione nomen (calix), Paulum et Lucam secuta, exponit, coniungens, quae particulatim evangelistae dixerant: Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum, verum etiam inseruit: « Mysterium fidei », ad magis ita designandum sacrificium illud adorandum, in quo salubriter credimus, per effusionem sanguinis Filii mediatoris reconciliatum humanum genus Deo Patri ».

Auch er bringt später[2] die Erzählung, freilich mit einem « Si verum est », Innocenz VIII. habe den Nowegern die Opferung des Kelches ohne Wein gestattet.

Dies das Wichtigste aus den unsere Frage berührenden Ausführungen Villettas. Besondere Beachtung verdient, was er über

[1] P. 587.
[2] P. 588.

die Taufe im Namen Iesu gesagt hat. Christus hatte beim Taufbefehl ausdrücklich die trinitarische Formel genannt. Die Kirche aber erkannte kraft einer wahrhaft göttlichen Gewalt in Erklärung der Worte des Herrn, die ihr durch den in ihr wohnenden Heiligen Geist zukommt, dass trotz der ausdrücklichen Nennung der drei göttlichen Personen, Christus eigentlich ausdrücken wollte, die Taufe solle erfolgen unter Anrufung « eines wahrhaft göttlichen Namens »; so dass also die ausdrückliche Nennung der Trinität durch Christus mehr als ein Beispiel eines wahrhaft göttlichen Namens erscheint. Danach verlangt also die Einsetzung durch Christus nur, dass in der Taufform ein wahrhaft göttlicher Name angerufen werde. So blieb es der Kirche frei, auch einen andern göttlichen Namen zu wählen, und so konnte sie den Namen Iesu dafür bestimmen. Ist diese Auffassung sehr verschieden von einer Einsetzung der Taufform in genere? Doch wohl kaum. Christus bestimmt als Form die Anrufung eines göttlichen Namens. Die nähere Bestimmung dieses Namens bleibt der Kirche überlassen. So lange diese einen wahrhaft göttlichen Namen wählt, bleibt sie innerhalb der von Christus für die Taufform bestimmten Grenzen, und so lange liegt keine wesentliche Aenderung der von Christus eingesetzten Form vor, wenn auch die Formel « Im Namen Iesu » an sich betrachtet wesentlich verschieden ist von der Formel « Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes ». Die Vollmacht zu einer wesentlichen Veränderung der Sakramente schreibt auch Villetta der Kirche nicht zu.

Bonaventura de Meldula O. Min. Conv. [1]:

« In sacramento itaque Eucharistiae duo sunt: unum de iure divino simpliciter, quod est conficere sub utraque specie, alterum de iure divino secundum quid, scl. communicare sub una tantum specie, conficere in azymo aut fermentato etc. ».

In letzterem konnte die Kirche propter necessitatem urgentem et rationabiles rationes determinare et statuere, dass die nicht Konsekrierenden unter einer Gestalt kommunizierten. Das aber hätte sie nicht gekonnt mit Rücksicht auf den celebrierenden

[1] P. 600.

Priester, denn da ist der Gebrauch beider Gestalten de iure divino simpliciter.

Antonius Leytanus[1]:

« Ecclesia autem et interpretatur ius divinum iam determinatum; indeterminatum vero diffinit, ut de matrimonio, de diebus festis, cum dicat ius divinum: Sabbata sanctifices. Ecclesia de quibusdam declaravit, ita et de ritu huius sacramenti, ut statuit concilium Basileense. Neque unquam ecclesia mutavit ius divinum, quia cum dicitur mutasse formam baptismi et de suffocato et de diebus festis Dominicis: et etiam apostolosmet mutasse, quod et ius divinum dicitur (hier fügt Conc. 120 bei: Respondet, ecclesiam non mutasse formam baptismi ex se, sed habuit ex Spiritus Sancti revelatione; de diebus Dominicis dicitur, quod ecclesia non evacuavit divinum praeceptum, sed unum diem festum in alium mutavit, quod non pertinet ad ius divinum ».

Hieraus ersehen wir, wie hoch die Veränderung der von Christus eingesetzten Taufform eingeschätzt wurde. Die Aenderung der Taufform wird hier nicht der Kirche zugeschrieben, sondern einer Offenbarung durch den hl. Geist. So scheint auch Leytanus in dieser Aenderung nicht einen Beweis für die Gewalt der Kirche gesehen zu haben.

Laurentius Lauretus O. Carm. sagt[2], auch wenn die Worte « Trinket alle daraus » für die Laien gesagt wären, so brauchten diese deshalb doch nicht den Kelch zu nehmen,denn die Intention Christi war, dass alle ihm eingegliedert würden, und das sei die Hauptsache; secundario lehre er, auf welche Weise das geschehen solle.

Marcus de Medicis O. Pr.[3] erklärte:

« Ad Christum solum pertinere (auctoritate excellentiae) sacramentum instituere; *ecclesia autem nihil potest immutare, quod pertineat ad substantiam sacramenti, uti ad formam et materiam;* sed usum potest, ut fecit circa baptismum et circa hoc sacramentum, ut de tempore, de loco etc. Communicare igitur sub utraque pertinet ad usum;

[1] P. 600.
[2] P. 609.
[3] P. 610.

ergo ecclesia eam immutare potest; usus autem sub ratione sacrificii pertinet sub utraque ad solos sacerdotes... Sub ratione autem sacramenti non est sumendum sub utraque, quia cum sit institutum ad alimoniam, et sub altera ea habeatur, ergo utraque non est necessaria ».

Hier haben wir eine ausdrückliche Beziehung auf die Einsetzung der Sakramente und die Einsetzungsgewalt. Wir werden den Gedanken richtig verstehen, wenn wir sagen: *Weil* nur Christus Sakramente einsetzen kann, oder, weil die Kirche das nicht kann, darum kann sie auch nicht die Substanz der von Christus eingesetzten Sakramente ändern. Denn wenn ein Sakrament substantiell geändert wird, ist eben das frühere Sakrament nicht mehr da, es wäre ein neues Sakrament eingesetzt. Die Kirche kann also das, was zur Substanz gehört nicht ändern, z. B. das was zur Materie und Form des Sakramentes gehört. Soll damit gesagt sein, *jede* Veränderung an Materie und Form sei der Gewalt der Kirche entzogen? Wohl kaum. Man denke an den Gebrauch von gesäuertem und ungesäuertem Brot. Da liegt eine Veränderung in der Materie vor. Soll der Redner die Vollmacht zu einer solchen Aenderung der Kirche abgesprochen haben? Das ist nicht glaublich. Veränderungen von Materie und Form innerhalb gewisser Grenzen wurden ja allgemein, und werden auch heute noch von den Theologen zugegeben. Es kann sich also nur handeln um « substantielle » Veränderungen von Materie und Form, und an solche wird der Redner gedacht haben. Aber wann liegen solche substantielle Veränderungen vor? Das ist die entscheidende Frage, und darüber hat auch Marcus de Medicis, der sonst am nächsten an die Frage, die uns hier interessiert herankommt, nichts gesagt. Als Beispiele für die Aenderung des usus der Sakramente durch die Kirche führt er an « ut fecit circa baptismum et circa hoc sacramentum, ut de tempore, de loco etc. ». Es wäre interessant zu wissen, welche Veränderungen circa baptismum er als Veränderungen des usus aufgefasst hat. Darüber ist leider in dem Bericht nichts enthalten.

Theutonius Lusitanus endlich [1] betrachtet die Aenderung der Taufform durch Petrus als eine Aenderung des ius divinum, « contra formam a Christo traditam ».

[1] P. 613.

Das ist ein Auszug aus den Verhandlungen der Theologen, so weit ihre Aeusserungen für unsere Frage in Betracht kommen können. Als Ergebnis lässt sich wohl folgendes aufstellen:

1. Allgemeine Uebereinstimmung herrscht darüber, dass die Kirche tatsächlich die Kommunion unter einer oder beiden Gestalten gestatten und anordnen kann.

2. Alle auch sind der Ansicht, dass tatsächlich ein unabänderliches göttliches Gebot für die Kommunion unter beiden Gestalten nicht besteht.

3. In der Frage, ob die Kirche Aenderungen eintreten lassen könnte, wenn ein göttliches Gebot vorläge, antworten manche, aber wohl die geringere Zahl mit Ja, unter ihnen auch, wie oben gezeigt, Villetta; andere aber widersprechen dieser Ansicht.

4. Die Gewalt der Kirche über die Sakramente erscheint im allgemeinen recht gross. Immer wiederkehrende Beispiele zum Beweis dieser Vollmacht sind vor allem die Aenderung der trinitarischen von Christus ausdrücklich eingesetzten Taufform; ferner die Taufe durch Untertauchen, Begiessen, Besprengen; Aenderungen in den Worten der Konsekration, im Gebrauch gesäuerten und ungesäuerten Brotes; Aenderungen in der Zeit des Empfanges.

Das sind im wesentlichen die gleichen Beispiele, die wie wir oben gesehen haben, die Theologen jener Zeit anzuführen pflegten, wenn sie von der Gewalt der Kirche den Sakramenten gegenüber sprechen; so besonders bei Behandlung der Sakramente der Firmung, Eucharistie und Weihe.

Als Grenzen für die Gewalt der Kirche erscheint die « Substanz » des Sakramentes. Ausdrücklich gesagt wurde das in diesen Verhandlungen nur zwei oder drei Mal; aber das dürfte doch die Auffassung aller gewesen sein. Auch können wir auf Grund der damaligen Theologie wohl mit Sicherheit als allgemeine Auffassung annehmen, dass zur Substanz des Sakramentes Materie und Form gehören, wenn auch das wiederum nur selten ausdrücklich ausgesprochen wurde; so dass also eine substantielle Aenderung in Frage kommt bei Veränderung von Materie oder Form. Die einzige diesbezügliche direkte Bemerkung bei Marcus de Medicis erscheint wie eine Selbstverständlichkeit. *Wann* aber die Veränderung von Materie oder Form eine *substantielle* Veränderung des

Sakramentes bedingt, ist nie gesagt worden und, so weit aus den Berichten sich ersehen lässt, auch gar nicht diskutiert worden. Nirgendwo ist auch nur angedeutet, dass etwa die Aenderung der trinitarischen Tanfform von den Theologen aufgefasst worden sei als eine substantielle Veränderung des Taufsakramentes.

5. Die Frage endlich über die Beziehungen der Gewalt der Kirche zu der Art der Einsetzung der Sakramente durch Christus ist überhaupt nicht erörtert worden. Auch was Marcus de Medicis gesagt, berührt diesen Punkt, wie oben gezeigt, nicht. Alles was die Theologen ausgenommen etwa Villetta in diesen Verhandlungen geäussert haben, kann von einem Vertreter der Einsetzung in genere ebenso gut unterschrieben werden, wie von einem Vertreter der Einsetzung in specie.

In der Generalkongregation von 23. Juni wurde unter allgemeiner Zustimmung der Väter beschlossen, da die Artikel über den Gebrauch der Eucharistie schon so viel durchberaten seien, gleich die entsprechenden Kanones vorzulegen. Nur die bisherigen Artikel 2 und 3 wurden ausgenommen. Die Verhandlungen begannen am 30. Juni und zwar sollten die Väter zunächst ihr Votum abgeben nur über die Kanones. Diese lauten[1]:

« 1. Si quis dixerit, ex Dei praecepto ad salutem necessario omnes et singulos Christifideles utramque speciem sanctissimi Eucharistiae sacramenti suscipere debere: anathema sit. 2. Si quis dixerit, sanctam ecclesiam catholicam vel peccasse vel non optimis rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam non celebrantes sacerdotes sub una tantum panis specie communicaret: anathema sit. 3. Si quis dixerit, non tantum sumi sub una sanctissimi Eucharistiae sacramenti specie, quantum sub utraque, eo quod non totam Christi institutionem sumat: anathema sit. 4. Si quis dixerit, necessarium et ex iure divino esse, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, augustissimum Eucharistiae sacramentum porrigere: anathema sit ».

An Aenderungsvorschlägen der Väter seien folgende hervorgehoben. Von mehreren Vätern wurde vorgeschlagen, man möge wie in andern Fällen so auch hier den Kanones eine Doctrina voraus-

[1] P. 618.

schicken. Ausserdem wünschte der Bischof von Segovia, der mit Kanon 1 einverstanden war, statt des Kanon 2 eine Form, die das Fundament der katholischen Lehre in diesem Punkte zusammenfasse. Er schlung vor [1]:

« Si quis dixerit, sanctam ecclesiam, apostolos eorumque legitimos successores ecclesiae praepositos, maxime in unum legitime congregatos, non habere a Deo potestatem declarandi, instituendi, restringendi, ampliandi circa usum et ritum divinorum sacramentorum, quantum ad personas, ad locum, tempus et alia, quae ipsa sacramenta et usum eorum concernent, *salva tamen eorum, quae ad substantiam praedictorum sacramentorum sint,* prout magis viderint et reverentiae ipsorum et saluti fidelium expedire: anathema sit. Qui canon non solum canonem includit illum, super quo rogati sumus, verum etiam alia multa, quae ad negotium huius sacramenti et aliorum maxime pertinent, et praeter hoc, quod fideles instruit de re maxime necessaria, arma etiam subministrat eisdem, quibus ab importunis haereticorum argumentis se tueantur ».

Dieser Wunsch es möchte ausdrücklich etwas über die Gewalt der Kirche den Sakramenten gegenüber oder auch diesem Sakramente gegenüber gesagt werden, wurde von mehreren Vätern wiederholt. Für den Gebrauch des Wortes « Substanz » ist nicht ohne Interesse, was der Bischof von Fünfkirchen sagte [2]:

« Si isti canones promulgandi sunt contra Anabaptistas vel Zwinglianos, multa addenda essent; si contra Protestantes, aliter concipiendi sunt, qui *in substantia* huius sacramenti a nobis discrepant, de usu autem non discordant in confessione Augustana, ut corpus et sanguis in qualibet specie sumi, licet sub (cum) pane et vino dicant ».

Hier ist unter Substanz wohl kaum Materie und Form verstanden, denn darin unterschieden sich die Protestanten nicht von den Katholiken. In den zusammenfassenden « Censurae Patrum » [3] heisst es, alle hätten bezüglich aller Kanones gewünscht, es möchte eine doctrina gegeben werden. In dieser Lehre sollte nach einigen die Ge-

[1] P. 641.
[2] P. 644.
[3] P. 649.

walt der Kirche im allgemeinen den Sakramenten gegenüber erklärt werden; die Formulierung in der Zusammenfassung deckt sichwörtlich mit dem oben wiedergegebenen Kanon, welchen der Bischof von Segovia vorgeschlagen hatte (nur statt des dortigen « salva » zu dem, wie Ehses bemerkt, etwas zu ergänzen ist, wird jetzt gesagt « Salvis tamen eis »). Andere wünschten, die Gewalt der Kirche solle erklärt werden speciell circa usum sacramenti Eucharistiae. Die anderen Wünsche über den Inhalt der Doctrina betreffen unsere Frage nicht. Bei den Zensuren zum zweiten Kanon heisst es:

« Alii putaverunt, mutandum esse canonem, et horum quidam dixerunt, firmandum esse canonem *de plena auctoritate ecclesiae dispensandi et variandi circa usum et ritum huius sacramenti*, prout iudicaverit, ad salutem fidelium expedire ».

In der Generalkongregation vom 4. Juli werden die reformierten Kanones vorgelegt [1]. Im ersten heisst es jetzt statt des früheren « ex Dei praecepto ad salutem necessario », « ex Dei praecepto vel ex necessitate salutis »; im zweiten ist das « peccasse » abgeändert in « errasse ». Ein Kanon, der positiv über die Gewalt der Kirche den Sakramenten gegenüber sich ausspricht, ist nicht vorgelegt. Dagegen ist dieser Punkt eingehend in der *Doctrina* enthalten [2]. Diese umfasst drei Kapitel:

« 1. Nullo divino praecepto adstringi laicos, ut sub utraque specie communicent; 2. Tantum suscipi sub una specie, quantum sub utraque; 3. De communione parvulorum ». Im ersten Kapitel wird auch die Frage über die Gewalt der Kirche behandelt. « Principio itaque sancta synodus, re multum diuque considerata et expensa, docet, nullum in divinis Scripturis exstare praeceptum, quod laicos omnes et clericos non sacrificantes obliget, sumere Eucharistiae sacramentum sub utraque specie. Etsi enim Christus Dominus in ultima coena venerabile hoc sacramentum instituit atque adeo apostolis tradidit, non tamen illa institutio et traditio eam vim habere existimari debet, ut laici et clerici non sacrificantes statuto Domini ad utramque speciem teneantur,

[1] P. 652.
[2] P. 653 f.

cum eius sacramenti modus et ritus, praebendi sub altera vel utraque specie, in potestate ecclesiae positus sit, ut illa pro Spiritus Sancti inspiratione et temporum, locorum personarumque ratione hunc vel illum ritum approbet et filiis suis observandum praescribat. Ecclesia enim, cum secundum Apostolum columna sit et firmamentum veritatis, in dispensandis mysteriis sibi creditis errare non potest, et cum sit pia mater, opportuno et conveniente cibo filios suos alit. Nam etsi sacramenta (Christo auctore) instituta sunt, tamen modus his utendi ecclesiae est reservatus, quae in administrandis sacramentis consilium rationemque adhibens, eorum ritum variat, prout sibi videtur expedire. Demonstrat id sacramentum baptismi, toties quoad eius modum variati; tribus enim mersionibus aliquando celebratus, etiam unicam admisit; mersio quoque, aspersio et effusio saepe eius ritum mutaverunt. Quare agnoscens sancta mater ecclesia hanc suam in ministerio et usu sacramentorum auctoritatem, edocta a Spiritu Sancto, qui Spiritus est sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et pietatis: olim a primordiis Christianae religionis diu utramque speciem fidelibus dispensavit, et eadem postea (duce eodem Spiritu), gravibus et iustis causis adducta, alteram tantum speciem, panis scilicet, laicis et clericis non celebrantibus praebuit.

Darum kann man aus dem Gebrauch der Urkirche nichts einwenden; die Worte aber: Trinket alle daraus, sind an die Apostel und ihre Nachfolger, die Priester, gerichtet, und auch die Worte: wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket usw sind nicht so zu verstehen, als ob da beide Gestalten den Laien vorgeschrieben seien. Also Christus hat die Sakramente eingesetzt, aber die Kirche hat die Gewalt über usus und ritus nähere Bestimmungen zu treffen. Das « salva substantia » findet sich hier noch nicht. Zuerst sollten nun die Väter sich über Kanones und Doctrin äusseren und erst später über die zwei Artikel.

Gleich der erste Redner, Kardinal Madruzzo [1], betonte, die Lehre solle kürzer gefasst werden, das argumentum a simili von der Taufe gefalle ihm nicht, « cum meo iudicio longe sit diversa ratio immersionum baptismi atque huius sacramenti specierum

[1] P. 659 f.

sumptio ». Er hat nicht näher erklärt, warum dies Beispiel ihm nicht passend erscheine; der Grund könnte aber wohl gewesen sein, dass es eben bei der Kommunion unter beiden Gestalten nur um den usus des Sakramentes sich handelt, das Beispiel aber von der Taufe die Materia proxima betrifft. Den Bemerkungen des M. schlossen sich viele an, speziell auch darin, dass das Beispiel von der Taufe weggelassen werde. Dagegen wünschte der Bischof von Civita Castellana et Orte [1] nicht nur die Beibehaltung dieses Beispiels, sondern es solle auch die Taufe im Namen Iesu erwähnt werden. All das scheint sich nach ihm auf den usus zu beziehen. Aehnlich wünschte auch der Bischof von Coimbra [2] die Beibehaltung des Beispiels von der Taufe. Der General der Dominikaner dagegen schlug vor [3].

« Ex doctrina deleatur de baptismo; posset addi exemplum de usu extremae unctionis, in quo ecclesia aliquando dedit in solo oleo, aliquando addidit balsamum ».

Der Bischof von Viviers [4] wünschte, man solle überhaupt nicht Beweise vorbringen. Von dem Bischof von Veglia [5] wurde beanstandet, dass gesagt war, es bestehe kein göttliches Gebot für die Kommunion unter beiden Gestalten; ein solches nähmen die Griechen an. Man möge sagen « ita esse ex divino praecepto utraque, ut ecclesia illam mutare non posset etc. ». Auch andere mahnten, man möge die Griechen nicht verurteilen. So schlug der Bischof von Lerida [6] vor, man möge am Schluss etwas beifügen « ut Graecis satisfiat, qui petierunt, ne ex his decretis privilegia sua communicandi sub utraque specie amittant ». Dann sollte statt des « hoc sacramentum instituit atque adeo apostolis tradidit » gesagt werden « hoc sacramentum sub utraque specie instituit et apostolis tradidit ».

Dagegen hatte früher schon der Bischof von Senigallia [7] vorgeschlagen man möge beifügen « quod Christus sub una pro laicis instituit ». Der Bischof von Pamplona [8] betonte wieder, göttliche Gebote könnten nicht von der Kirche geändert werden, und das

[1] P. 664.
[2] P. 659.
[3] P. 677.
[4] P. 668.
[5] P. 666.
[6] P. 672.
[7] P. 667.
[8] P. 676.

sei auch nie geschehen. Und der Bischof von Alife[1] meint, die Kirche habe nie den Ritus geändert (es heisst ja in der Lehre « hunc vel illum ritum approbet »), « sed diversis modis in diversis locis usa est ». Auch wünschte er, es möge erklärt werden, dass Christus die Eucharistie als Opfer und Sakrament eingesetzt habe, und für Can. 3 brachte er eine Formulierung, nach der gesagt wurde « uti sacrificium declarasse Christum, uti sacramentum reliquisse declarationi ecclesiae ».

Ausser diesen unsere Frage berührenden, waren noch sehr viele andere Aenderungen vorgeschlagen, so dass es notwendig war, die doctrina stark umzuarbeiten. In der Generalkongregation am 14. Juli wurde sie sowie die Kanones wieder den Vätern vorgelegt[2]. Mannigfachen Wünschen entsprechend ist jetzt ein Prooemium vorausgeschickt, in dem es heisst, wegen der vielen Irrtümer habe die Synode beschlossen, « ea, quae ad huius sacramenti legitimum usum pertinent, hoc loco exponenda esse ». Die doctrina umfasst jetzt vier Kapitel:

« Cap. 1. Laicos et clericos non conficientes non astringi iure divino ad communionem sub utraque specie. Cap. 2. Ecclesiae potestas circa dispensationem sacramenti Eucharistiae. Cap. 3. Totum et integrum Christum et verum sacramentum sub qualibet specie sumi. Cap. 4. Parvulos non obligari ad communionem sacramentalem ». Somit wurde das frühere erste Kapitel in zwei geteilt, und die Frage über die Gewalt der Kirche in ein eigenes Kapitel verwiesen. Der Wortlaut dieses Kapitels ist folgender: « Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum et locorum varietate, magis expedire iudicaret. Id autem Apostolus non obscure testatus est, cum inquit: Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. Atque ipsum quidem hac potestate usum esse, satis constat, cum in multis aliis, tum in hoc ipso sacramento, cum ordinatis nonnullis circa eius usum: Cetera, inquit, cum venero, disponam. Quare agnoscens sancta mater Ecclesia hanc suam in admi-

[1] P. 676.
[2] P. 685 ff.

nistratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio Christianae religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset, tamen progressu temporis, latissime iam mutata illa consuetudine, eadem postea ecclesia, gravibus et iustis causis adducta, hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit et pro lege habendam decrevit, quam non licet reprobare aut sine ecclesiae auctoritate pro libito mutare ».

Wir sehen, das Beispiel von der Taufe ist weggelassen; statt des früheren: der *modus utendi* sei der Kirche vorbehalten, welche den *Ritus* ändere, ist der allgemeinere Ausdruck *in sacramentorum dispensatione statuere vel mutare* gewählt; ebenso nachher statt « hanc suam in ministerio et usu sacramentorum auctoritatem » heisst es jetzt « hanc suam in administratione sacramentorum auctoritatem »; das « Salva illorum substantia » endlich fehlt auch jetzt.

Die Verhandlungen erfolgten in den beiden Generalkongregationen am 14. Juli. Der Erzbischof von Granada [1] und zwei andere wünschten im ersten Kapitel statt « nullo ex sacris Litteris praecepto », « divino praecepto »: ferner war Granat. nicht einverstanden mit dem im gleichen Kapitel über Io. 6 Gesagten, weil ihm dadurch die Ansicht vieler katholischer Theologen verurteilt schien. Cardinal Seripando erklärte, es sei nicht Absicht des Konzils, die unter Katholiken kontroverse Ansicht zu entscheiden, sondern die Ansicht der Häretiker zu verurteilen. Nach dem Bericht von Paleotti [2] sagte er:

« Non enim id synodo propositum est, ut controversias inter catholicos excitatas definiat ».

Mit dem zweiten Kapitel war die Mehrzahl einverstanden. 11 oder 12 Väter beanstandeten die Berufung auf den Text des hl. Paulus: Sic nos existimet homo usw, während einer diesen Text verteidigte.

Der Bischof von Cava [3] schlug vor nach « dispensatione » bei zufügen « de qua nihil certi Christus statuit vel reliquit ». Der

[1] P. 688.
[2] Theiner, II, 569.
[3] P. 688.

Bischof von Gerona [1] und noch zwei andere wünschten, man möge beifügen « *salva substantia sacramentorum* ». Der Bischof von Alife [2] endlich wiederholte seine bei den früheren Verhandlungen schon geäusserte Ansicht, die Kirche könne den usus der Sakramente nicht ändern und habe ihn auch nie geändert.

Am folgenden Tage, 15. Juli morgens, fand noch eine Generalkongregation über die Kanones des Reformationsdekretes statt. Am 16. Juli sollte die Sitzung des Konzils sein. Die Legaten glaubten, es sei nun alles in Ordnung, da erhoben am 15. Juli zwei päpstliche Theologen, Salmeron S. I. und Torres, Einspruch gegen die Doctrina. Die Legaten beriefen dann, wie sie am 16. Juli an Borromeo berichten [3], jene zusammen, die die doctrina verfasst hatten und viele andere Theologen, unter denen sie besonders Petrus Soto und den Bischof von Almeria nennen. Die dritte Schwierigkeit, die Salmeron und Torres erhoben hatten, betraf den Beweis für die Auktorität der Kirche aus den Worten des hl. Paulus; diese seien nicht passend und der Synode unwürdig [4]. Oben haben wir gesehen, wie auch manche Väter mit dieser Berufung auf Paulus nicht einverstanden waren. Pallavicini gibt den Einwand, den Salmeron und Torres erhoben, mit den Worten: « Opponevano essi, che nel primiero luogo (sic nos existimet homo usw), dal quale depende il secondo (cetera cum venero disponam), non si parlava di sacramenti: e posto che se ne fosse parlato; il dispensatore non aver balia di far mutazione, ma puramente esecuzione ». Die Antwort auf diese Schwierigkeit gibt Pallavicini, n. 14:

« Maggior dubbio s'appresentava nella terza. Da un canto nelle testimonianze allegate pareva trovarsi fondamento bastevole: imperocche la voce greca *misterio*, nella chiesa suol prendersi per *sacramento;* e la maggior parte degli spositori danno alle menzionate parole di s. Paolo una tal significazione: conceduto ciò, ivi l'apostolo

[1] P. 689.

[2] P. 690.

[3] I. Susta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV*, II, 248.

[4] Brief des Bischofs von Modena an Morone, bei Ehses, 696, Anm. 1; cfr. Pallavicini, l. 17, c. 11, n. 11.

distinguer questi due officj *ministro*, e *dispensatore*, con due vocaboli greci: il primo de' quali importa *esecutore*, o *suddiacono e sottoministro*, come l'esplica il concilio di Laodicea; il secondo, il qual si riferisce specialmente dall'apostolo a' sacramenti, vale *iconomo;* che dedotto dalle greche radici *oecos* e *nemo;* tanto vien a dire, quanto *dispensatore di casa:* all'esecutore per sua natura non concedersi nuova autorità: all'iconomo si: e colui riputarsi fedel dispensatore ed iconomo, che nell'uso di tal podesta dispone le cose convenevolmente al fine, cioè all'onor del padrone. D'altro canto vedevasi, che tutto questo discorso non avanzava i confini del probabile e del verisimile: onde fu temperata la forma dell'allegar que' passi: e dove prima si diceva: *cio l'apostolo non oscuramente ha testificato:* mutossi come sta ora: *cio parve che l'apostolo non oscuramente accennasse* ».

Also um gerade hervorzuheben, dass die Kirche nicht nur ausführender Diener ist, sondern eigene Gewalt erhalten hat, deshalb wurden diese Texte beibehalten, aber die Ausdrucksweise etwas abgeschwächt, weil nicht über Wahrscheinlichkeit hinausgehend. Wir haben gesehen, wie die Legaten besonders Petrus Soto als Teilnehmer an den Verhandlungen über die von Salmeron und Torres vorgebrachten Schwierigkeiten nennen. Das ist ein Zeichen, dass er als päpstlicher Theologe in grossem Ansehen stand, und so wird er auch in besonderer Weise an diesen Verhandlungen beteiligt gewesen sein. Nach den oben[1] mitgeteilten Texten betrachtet Soto die Frage nach der Einsetzung in specie oder in genere als eine theologisch durchaus freie Ansicht, und nach dem, was er über die Firmung sagt, kann er nicht jenen engen und starren Substanzbegriff haben, wie er bei denen vorliegt, die nur eine Einsetzung in specie gelten lassen. Wenn nun die vorliegende Antwort, an deren Entstehen doch Soto ohne Zweifel beteiligt war, sich für die Beibehaltung der an sich nicht beweiskräftigen Worte des hl. Paulus ausspricht, eben weil durch sie so gut die grosse Gewalt der Kirche gerade als Verwalterin, und nicht allein als nur ausführende Dienerin, hervogehoben werde, so muss doch wohl die so gerechtfertigte doctrina mit diesen Auffassungen

[1] P. 402.

Sotos in Einklang stehen. Sicher kann sie nicht eine Lehre ausschliessen, die nach Soto zweifellos zulässig ist.

Ferner finden wir von den vorgeschlagenen Veränderungen im endgültigen Text die Einfügung von « salva illorum substantia »; nicht aber nach dispensatione die Einfügung von: so weit Christus nichts Sicheres bestimmt hat. Das ist ja durch Einsetzung von « salva substantia » wohl überflüssig geworden.

Das ist die Geschichte des « salva illorum substantia ». Die Verhandlungen in den Generalkongregationen bis zur Definition einschliesslich führen uns in unserer Frage über das aus den Verhandlungen in den Theologenkongregationen Gewonnene nicht hinaus. Ob die Kirche etwas ändern könnte was göttlichen Rechtes wäre, darüber scheint mir in dieser Sitzung keine Entscheidung getroffen worden zu sein; bei der Frage nach der Kommunion unter einer oder beiden Gestalten liegt tatsächlich ein solcher Fall nicht vor. Die Gewalt der Kirche den Sakramenten gegenüber wird positiv behauptet für alle Sakramente, nicht nur für die Eucharistie. Die Worte « salva illorum substantia » scheinen durchaus in einschränkendem Sinne genommen werden zu müssen, so dass also gesagt ist: die Kirche kann die Substanz *nicht* verändern. Nie findet sich nämlich die Ansicht ausgesprochen, dass die Kirche diese Gewalt hätte; und würde die Vollmacht, die Substanz der Sakramente zu ändern, nicht die Vollmacht, Sakramente einzusetzen oder abzuschaffen einschliessen? Es schien mir nötig das zu betonen, weil man zuweilen die Behauptung finden kann, die Erklärung des Konzils sei positiv, nicht exklusiv, die Kirche behaupte das Bestehen der Gewalt, so lange die Substanz der Sakramente nicht in Frage sei, sage aber nichts darüber, welche Gewalt sie über die Substanz der Sakramente besitze. Was aber ist unter « Aenderung der Substanz » zu verstehen? Hier lässt sich aus den Beratungen der Väter wiederum nichts Weiteres entnehmen, als schon aus den Theologenverhandlungen sich ergeben hatte. Doch können wir ohne Zweifel als Meinung der Väter annehmen, auch wenn es von ihnen nicht ausdrücklich ausgesprochen worden ist, dass eine Substanzänderung in Frage kommt bei Aenderung von Materie und Form. Offenbar wollten die Väter sagen, im äussern Zeichen sei etwas, dessen Veränderung das Sa-

krament wesentlich ändern würde. Ob aber in diesem Falle allein, soll damit nicht gesagt sein. Man könnte die Frage aufwerfen, ob nicht auch Aenderungen bzgl. des Ministers des Sakramentes unter Umständen die Substanz des Sakramentes berühren würden. Die entscheidende Frage ist nun auch hier wiederum: Wann bedingt eine Veränderung von Materie und Form eine substantielle Veränderung des Sakramentes? Und diese Frage ist auch hier wieder nicht behandelt worden; das vorliegende Material gibt uns auch keine Anhaltspunkte zu bestimmen, wie die Väter darüber gedacht haben. Ebensowenig wie bei den Theologen, ist es bei den Vätern möglich, aus ihren Aeusserungen auf dem Konzil zu entnehmen, ob sie die Einsetzung in specie oder in genere vertreten haben.

Eine naheliegende Antwort auf die Frage möchte nun folgende scheinen: Jede substantielle Aenderung von Materie und Form ist substantielle Aenderung des Sakramentes. Auch das wird richtig sein. Aber: wann liegt eine substantielle Aenderung von Materie und Form vor? Ich kann die Dinge, welche Materie und Form sind, betrachten rein materiell für sich und in sich, oder aber auch formell, insofern sie Materie und Form sind, d. h. insofern sie als « res ex institutione Christi gratiam significans et efficiens » in die substantielle Konstitution des Sakramentes. oder in die Substanz das Sakramentes eintreten. Eine « substantielle » Aenderung im ersteren Sinne braucht die « substantielle » Aenderung im zweiten Sinne nicht einzuschliessen. Wir haben nun früher gesehen, wie das Konzil da, wo es ex professo über die Einsetzung der Sakramente durch Christus spricht, seine Definition so formuliert hat, dass keine der theologischen Ansichten dadurch getroffen wurde. Dann ist es aber an sich recht unwahrscheinlich, dass jetzt, bei einer ganz andern Frage, und zwar einer solchen, welche an sich die Lösung jener Kontroverse gar nicht verlangt, das Konzil eine Entscheidung getroffen hätte. Jedenfalss müssten *positive zwingende Beweise* dafür vorgebracht werden, die eine andere Erklärung *ausschliessen*. Ferner war die Ansicht von der Einsetzung in genere neben der in specie vor dem Konzil und zur Zeit des Konzils unter katholischen Theologen vertreten, und öfter hat das Konzil geäussert, nicht theologische Ansichten habe es zu entscheiden, son-

dern Häresien zu verurteilen. Wenn also hier eine der theologischen Ansichten getroffen wäre, so müsste das in den Verhandlungen *deutlich erkennbar sein*, es müsste wiederum klar und unzweifelhaft nachgewiesen werden. Sonst ist anzunehmen, dass das Konzil keine der beiden Ansichten getroffen hat. Jene Beweise aber dürften sich aus der Geschichte dieser Definition nicht erbringen lassen. Unabhängig von jeder Theorie aber kann man sagen: Christus allein hat die Sakramente eingesetzt, und diese Gewalt hat er seiner Kirche nicht übertragen. Mit andern Worten: Christus allein kann « gnadenbewirkende Zeichen der Gnade », das ist ja das Sakrament, einsetzen. Das, was Christus als wesentlich eingesetzt, ist die Substanz des Sakramentes. Mit anderen Worten: die Substanz des Sakramentes hängt von der Einsetzung Christi ab. Eine substantielle Aenderung des durch Christus eingesetzten Sakramentes liegt also vor, wenn und insoweit das von Christus eingesetzte Zeichen über die von Christus gegebenen Grenzen hinaus verändert wird, oder, wenn die Aenderung sich nicht innerhalb der von Christus gegebenen Grenzen hält. So hätte Christus z. B. bestimmen können, dass nur ungesäuertes Brot Materie der Eucharistie sein sollte. In diesem Falle wäre der Gebrauch von gesäuertem Brot eine substantielle Veränderung; denn die Fähigkeit zur significatio efficax hat die Sache eben nur durch den Willen Christi; in unserer Voraussetzung also hätte sie nur *ungesäuertes* Brot; nehme ich eine andere Sache als Materie, gehe ich also über die von Christus bei der Einsetzung gegebenen Grenzen hinaus, so habe ich eben nicht mehr eine Sache, mit welcher Christus die significatio efficax verbunden hat. Wann nun eine solche Ueberschreitung der von Christus gesetzten Grenzen vorliegt, beziehungsweise, innerhalb welcher Grenzen Christus das äussere Zeichen festgelegt hat, darüber hat das Konzil nichts entschieden, und das lässt sich aus der Entscheidung des Konzils auch nicht entnehmen. Hier setzen die verschiedenen Ansichten der Theologen über die Einsetzung in genere oder in specie ein. Damit dürfte eine Erklärung der Worte des Konzils gegeben sein, die mit den bisherigen Entscheidungen des Konzils über die Einsetzung der Sakramente völlig in Einklang steht, die so allgemein ist, dass die verschiedenen Ansichten der Theologen darunter fallen, keine von ihnen als verurteilt erscheint,

und die somit der oft ausgesprochenen Absicht des Konzils, Häresien und nicht Schulmeinungen zu verurteilen, durchaus entspricht. So verstehen wir auch, dass beide Ansichten auch nach dem Konzil von Trient bis auf den heutigen Tag ihre Vertreter haben.

Aus den Worten « salva illorum substantia » lässt sich weder ein Beweis für die Einsetzung in genere, noch auch für die Einsetzung in specie entnehmen. Um diese Frage zu entscheiden, wird man andere Wege einschlagen müssen.

Heinrich Lennerz S. I.

Sulla Legge morale naturale

secondo S. Tommaso d'Aquino

Summarium. — Tractationis consilium et ratio. — I. Quo spectat lex naturalis. - Quodnam eius obiectum in communi. - Continetur actibus humanis ad finem ultimum relatis. - Non omnibus tamen, sed iis, qui sunt in materia necessaria rationis practicae in ordine ad mores. - Quae sit materia necessaria in lege naturali prohibitiva et praeceptiva. - Finis ultimi habitudo ad genus moris universum. - Quid apud Scholasticos *humana natura* et *humana ratio*. - Quid utraque *subiective* et *obiective* spectata. - In hoc negotio non *subiective*, sed *obiective* accipienda, et cur. - Huiusmodi ordo moralis ex essentiis rerum exsurgit, estque proinde independens a quavis libera voluntate, etiam divina, et qualibet lege anterior. — II. *Humana natura* vel *humana ratio* in esse reali et in esse intentionali. - Primo modo non est lex, quia non est aliquid *per rationem constitutum*; secundo modo, est pars legis vel, si mavis, est lex materialiter tantum et denominative. - Ut sit lex formaliter, requiritur insuper obligatio. - Non tamen obligatio passiva seu *debitum*, sed activa seu *obligativitas*: prima potest quandoque deficere, altera numquam. - Cl. Dom Lottin opinio de natura obligationis improbatur. - Obligatio activa *constitutivum essentiale* legis, non *proprietas*. - Lex nequit quidditative definiri sine ratione obligationis. - Lex est essentialiter regula actuum humanorum *intimativa*, non mere ostensiva. - Hoc non labefactat libertatem arbitrii, sed illam praesupponit; imo vero etiam perficit. - Quidditas legis naturalis ex dictis eruitur et declaratur magis. — III. Lex naturalis, praeter obligationem, tribuit etiam actui humano moralitatem, et cur. - Opinio contraria exploditur. - Argumentatio sophistica adversariorum convellitur. - Datur duplex moralitas in eodem actu individuo: fundamentalis et formalis. - Hanc tribuit actui humano lex naturalis, non illam. - Hinc per legem naturalem actus humanus specialiter bonus vel malus. - S. Thomae in hac re doctrina. - Dubium eiusque solutio.

Chiarire in brevi tratti e precisi il concetto essenziale della legge di natura, ristretta al campo dei soli costumi, e rilevarne la sua funzione moralizzatrice nei riguardi degli atti umani, che ne costituiscono l'oggetto specifico: ecco a che mira lo studio presente. Oltre che l'importanza del soggetto, spesso travisato da opi-

nioni diverse e cozzanti tra loro, ci induce ad entrare in questo arringo anche un recente lavoro sulla stessa materia, la cui recensione ci è stata commessa. In essa il ch. Autore [1] si argomenta di illustrare la legge naturale morale, studiandosi di metterla a confronto col pensiero di S. Tommaso d'Aquino. Parleremo, pertanto, dell'*oggetto* e dell'*obbligazione* della medesima legge, ed infine anche della *moralità*, che l'atto umano acquista in virtù della legge di natura.

I. — Oggetto della Legge naturale.

La Legge naturale è diretta, per sè stessa, ad affermare efficacemente e ad avvalorare nella creatura ragionevole l'ordine razionale o morale, comune a tutta l'umana specie. E dà opera perciò a preservarlo immune da qualsivoglia avaria o perturbamento, che l'uso del libero arbitrio potrebbe mai introdurvi. È manifesto, pertanto, che quest'ordine medesimo — ravvisato nei suoi elementi, materiale e formale, onde è di necessità costituito — ci porgerà precisamente l'oggetto proprio di questa legge. Ora l'ordine razionale o morale comune si compone materialmente di atti strettamente umani; perchè solo questi valgono a fornire la materia di un ordine morale qualsiasi. E d'altra parte, questi atti umani debbono esser presi in rapporto col fine ultimo, che è il fine proprio di tutta la natura ragionevole. E la ragione sta in ciò, che questo fine è il principio formale, la radice prima d'ogni ordine morale, massime di questo, che è di natura universalissima, e dal quale trae tutta la sua ragione di essere. « Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis » [2]. Resta dunque inteso, che noi non troveremo l'oggetto, la materia propria della legge naturale, se non negli atti umani; ma solo considerati nei riguardi del fine ultimo, nel quale tutti, ciascuno secondo sua natura, in certo modo si appuntano.

[1] Dom ODON LOTTIN O. S. B., Docteur en Philosophie et en Théologie, *Loi morale naturelle et Loi positive* d'après S. Thomas d'Aquin. — Louvain-Bruxelles, 1920 (Extrait de l'« Action catholique »).
[2] S. THOM., 1ª 2ªᵉ, q. 72, a. 5.

Ma quali saranno essi? La legge naturale li abbraccia tutti indistintamente, cosicchè ogni atto umano, comunque orientato verso il fine ultimo dell'uomo, entri senz'altro nella sfera del suo oggetto specifico? Qui l'egregio filosofo sopra citato — avvalendosi di un felice parallelo tra i giudizi della ragione specolativa e quelli della ragione pratica, sia in materia necessaria, come in materia contingente — stabilisce a buon diritto, che solo gli atti umani *necessari*, o in materia necessaria nell'ordine pratico, sono oggetto della legge naturale; non già i *contingenti*. E sono contingenti quelli che — pur salvando l'ordine morale e il suo fine, anzi conferendo talora a conseguirli meglio o più facilmente — non sono tuttavia di tal natura, che senza di essi quel fine e quell'ordine non possano assolutamente essere ottenuti. All'opposto sono necessari quegli atti, che di lor natura sono indispensabili a mantenere nella sua integrità essenziale l'ordine morale e non avversino perciò, nè punto nè poco, il fine ultimo; anzi sieno ineluttabilmente richiesti e reclamati per poterlo raggiungere.

Pertanto, siccome gli atti umani intrinsecamente cattivi manomettono di necessità l'ordine morale, pel fatto che, disdicendo al fine ultimo, più o meno avversano questo fine, quantunque non sempre lo frustrino irreparabilmente; sottostanno tutti alla legge naturale *proibitiva*. Ma gli atti umani intrinsecamente buoni — perchè conformi al fine ultimo — non entrano già tutti nell'oggetto proprio della legge naturale *precettiva*. Soltanto quelli ne fanno parte che, mentre convengono all'ordine morale e perciò all'ultimo fine, sono altresì assolutamente richiesti per poterli conseguire. Laonde *materia necessaria* od oggetto proprio della legge naturale proibitiva sono tutti e soli quegli atti umani, che disconvengono all'ultimo fine e perciò guastano l'ordine morale, che da quel fine essenzialmente deriva. « Omne illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur » [1]. Al contrario *materia necessaria* o proprio oggetto della legge naturale precettiva sono tutti e soli quegli atti umani, che non solamente salvano l'ordine mo-

[1] S. THOM., IV Sent., Dist. XXXIII, q. 1, a. 1, C. — Ibid. a. 3, qcl. 1, Solut. 1. — Opusc. 73, c. 3.

rale, perchè conformi all'ultimo fine, ma che sono eziandio di lor natura indispensabili per arrivare ad afferrarlo. « Praeceptum legis naturae non est nisi de eo quod est necessarium ad salutem »[1]. Donde luminosamente appare che, anche secondo S. Tommaso, il fine ultimo dell'uomo è, in ultima analisi, l'*esponente principe*, la *chiave di volta* di tutto l'edificio morale. Dappoichè esso è il principio formale generatore dell'ordine morale e sua norma suprema; esso in quell'ordine distingue la materia necessaria dalla contingente, ci addita quel che è intrinsecamente onesto o malvagio, e con ciò ne assegna e precisa il campo specifico, sul quale la legge di natura estende la sua efficacia e funzione regolatrice.

L'ordine morale o razionale — « ordo rationis » — da noi testè adombrato, è chiamato comunemente dagli Scolastici « humana natura » ed anche « humana ratio »; poichè esso rappresenta quello precisamente, a cui, in virtù del suo essere specifico, tende la natura dell'uomo, e quello che la ragione umana per sè esprime e detta. Essendo tuttavia questa *humana natura* o *humana ratio* una regola e misura delle umane azioni; è mestieri che dessa, come ogni regola e misura, sia in sè stessa *retta* e nella sua rettitudine costante; altrimenti lungi dal rispecchiare un ordine qualsiasi, ci darebbe un disordine e sarebbe per sè inetta a regolare e misurare checchessia. Fa dunque bisogno che essa, l'*humana natura* o *humana ratio*, non sia presa *soggettivamente*, cioè, secondo tutto quello che ha negli individui o soggetti singolari e determinati, nei quali si verifica ed incarna: poichè, in questo caso, partecipando delle variabilità del suo soggetto, è anch'ella, sia pure *per accidens*, suscettiva di deviazione e pervertimento. Il contrario av-

[1] S. Thom., IV Sent., Dist. XV, q. 3, a. 1, qcl. 5, ad 2. — Benchè per vie alquanto diverse, il ch. Dom Lottin viene, in sostanza, alla stessa conclusione: « Les actes intrinsèquement mauvais étant, de par sa nature, subversifs de l'ordre moral naturel, la saine raison exige qu'on les évite tous: la loi naturelle s'étend donc à tous les actes intrinsèquement mauvais. Mais elle ne s'étend pas à tous les actes moralement bons, en ce sens que, pour sauvegarder la moralité naturelle, il ne faut pas poser tous les actes conformes à la saine raison: seuls les actes *nécessaires* au maintien de l'ordre naturel tombent sous les prises de la loi naturelle » (Lottin, *op. cit*, p. 16. — Cfr. Id., p. 10, 14).

viene, se la si prende *oggettivamente* o *secundum se*, come dicono gli Scolastici, cioè, secondo quello, che per essenza ella ha di comune in tutti gli individui ragionevoli. Così e non altrimenti, nel caso nostro, ha da essere intesa: non mai *soggettivamente*, ma *oggettivamente* e *secundum se*. Poichè è evidente, che essa allora ci offrirà qualche cosa, che è in sè retta ed immutabile; perchè emerge dalle relazioni essenziali, che ha l'uomo con Dio, con sè stesso e cogli altri, che son partecipi della sua medesima natura ragionevole. Onde è, che siffatto ordine morale e razionale è anche un ordine *essenziale*, stantechè pullula e scatta dall'essenza stessa delle cose: ed è pertanto, nella sua quiddità, indipendente dall'arbitrio di qualsiasi libera volontà, foss'anche divina, ed è anteriore a qualunque legge propriamente detta. Nessuna legge crea quest'ordine; ma, ad essa preesistente, ciascuna lo salvaguarda e lo disciplina.

II. — Obbligazione della Legge naturale.

Quest'ordine morale, lungi dall'essere una cosa stessa colla legge naturale, ne è invece ben distinto. Senonchè ad evitare qualunque possibile confusione in una materia sì delicata ed importante, occorre premettere una distinzione, peraltro molto ovvia. L'ordine morale e razionale o natura ragionevole *secundum se* può riguardarsi o in quanto è in sè, fuori della considerazione della nostra mente e nella sua esistenza reale; ovvero in quanto è nell'apprensione del nostro intelletto, nella sua esistenza intenzionale.

Nel primo caso noi non abbiamo la legge naturale, nè parte di essa: perchè qualsivoglia legge morale è essenzialmente *aliquid rationis* [1], cioè, *aliquid per rationem constitutum* [2], e per conseguenza fuori della ragione non è dato trovarla. « Lex naturalis nihil aliud est, quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis » [3]. Essa non

[1] S. THOM., 1ª 2ªᵉ, q. 91, a. 2, ad 3.
[2] S. THOM., 1ª 2ªᵉ, q. 90, a. 1, ad 2.
[3] S. THOM., IV Sent., Dist. 33, q. 1, a. 1.

è altro che un dettame, un enunziabile universale della ragione pratica; ella è, in una parola, il *verbum mentis iudicantis* in materia necessaria dell'ordine pratico dei costumi.

Nel secondo caso, in quanto quell'ordine è contenuto oggettivamente e universalmente nei dettami della ragione pratica in materia necessaria, se da una parte rappresenta il lato materiale della legge di natura, non è già la legge stessa nel suo concetto adequato: sarà parte di essa, non il tutto. Laonde è mestieri che l'*humana ratio* o l'*humana natura secundum se* rechi seco, come suggello od ultimo complemento, un altro elemento determinativo a guisa di forma, il quale, aggiunto a quella, le dia l'essere e il carattere di legge. E questo non può essere altro, che l'*obbligazione*. Dacchè in tanto l'ordine razionale e morale suddetto si concepisce esser legge, in quanto è obbligatorio. « Dicitur lex a ligando quia obligat ad agendum »[1]. E per questo la legge è emanata soltanto dal superiore, in quanto tale, cioè avente autorità di legare la volontà del suddito: e la stessa sua promulgazione è richiesta precisamente, perchè la legge ottenga la virtù di obbligare in atto secondo. Quindi è che i dettami della ragione pratica, i quali contengono la legge naturale, si esprimon sempre in modo imperativo: *Fac hoc; ne facias illud.* Il che prova, che l'impero o l'obbligazione è sempre inseparabile dalla legge. Di guisa che, fatta astrazione dall'obbligazione, noi non ravvisiamo punto nell'ordine morale oggettivo, che la materia o l'oggetto della legge, ovvero, se vogliamo, la legge naturale presa inadequatamente e in senso denominativo, ma non mai la legge stessa formata e in atto.

E si badi che, quando noi diciamo essere l'obbligazione indispensabile alla legge naturale e a qualunque legge morale, non intendiamo parlare dell'*obbligazione passiva*, ricevuta nella volontà dell'uomo; la quale è estrinseca alla legge ed è suo effetto, prossimo sì ed adequato, ma pur sempre contingente. Questa perciò può accidentalmente mancare. E manca di fatto negli uomini non ancora nati riguardo ad una legge, che è fatta per tutte le creature ragionevoli,

[1] S. Thom., 1ª 2ªᵉ, q. 90, a. 1, C.

sia presenti come future. Manca nei bambini, negli idioti e nei dementi. Poichè, essendo il lume della ragione quello, che in origine ed essenzialmente contiene e promulga la legge naturale; ove questo lume non sia peranco sviluppato nel suo esercizio o gravemente perturbato, non può essere soggetto adatto a racchiudere in sè la legge e a farsene banditore, imprimendo per questa via l'obbligazione passiva nella volontà dell'uomo. Manca talora negli uomini adulti ed assennati per rispetto alla legge naturale *affermativa;* la quale se obbliga sempre, non obbliga *ad semper*, cioè. in ogni tempo e circostanza, ma solo *pro loco et tempore*, come dicono gli Scolastici. « Praecepta negativa sunt magis universalia et quantum ad tempora et quantum ad personas. Quantum ad tempora quidem, quia praecepta negativa obligant semper et ad semper. Nullo enim tempore est furandum et adulterandum. Praecepta autem affirmativa obligant quidem semper, sed non ad semper sed pro loco et tempore: non enim tenetur homo, ut omni tempore honoret parentes, sed pro loco et tempore. Quantum ad personas autem, quia nulli homini est nocendum, non autem sufficientes sumus, ut unus homo possit omnibus servire » [1].

Ciò che noi asseriamo, essere assolutamente inalienabile dal concetto di legge morale è l'*obbligazione attiva* ossia l'*obbligatività*. Questa è intrinseca alla legge stessa e non le può mai venir meno, checchè accada all'estrinseco di essa nella volontà del suddito. Sia che egli resti di fatto obbligato o no dalla legge, questa avrà sempre la sua virtù di obbligare. « De ratione legis est ut sit obligativa non quod actu obliget, sicut sol est semper illuminativus et calefactivus, quamvis non semper illuminet et calefaciat » [2].

Naturalmente il ch. Dom Lottin ammette anch'egli che l'obbligazione è inerente alla legge naturale e da essa inseparabile. Tuttavia sostiene, che essa è semplicemente una sua *proprietà*, non un suo *costitutivo essenziale;* e che, perciò, non entra nella definizione della legge naturale, dato che non fa parte della sua essenza specifica. « Pour être *propriété* de la loi et son indice in-

[1] S. Thom., *Comm. Ep. ad Rom.*, c. XIII, Lect. 2.
[2] Suarez, *De legib.*, l. 2, c. 4, n. 10.

faillible, l'obligation morale *ne définit pas* la loi en elle-même: objectivement telle disposition législative n'est pas une loi parce qu'elle oblige, mais elle oblige parce qu'elle est une loi » [1].

Con buona pace del ch. autore, tutto ciò non sembra esatto, nè scientificamente sostenibile. Noi riteniamo, al contrario, che l'obbligazione, lungi dall'essere semplice proprietà della legge, ne sia piuttosto un *costitutivo essenziale,* la sua forma specifica, che ne determini l'essenza: sicchè la legge non possa essere definita quidditativamente senza la ragione di obbligazione. Da essa trae ella, come da sua radice, la sua differenza specifica, per cui la legge si distingue essenzialmente dal *consiglio* e da qualunque altro ordinamento morale imaginabile, che legge non è.

Dappoichè la legge morale in genere, e la naturale in specie, non è norma di costumi puramente oggettiva e criteriologica; la quale, a guisa di esemplare o specchio riflettore, semplicemente indica e discerne il bene e il male morale. Essa è norma essenzialmente *intimativa* o, se vogliamo, *direttivo-intimativa:* non parla solo all'intelletto, ma muove efficacemente la volontà ai suoi atti ed ai suoi fini. Infatti, sia che la si pigli in concreto nel legislatore o nel suddito, sia che la si riguardi in astratto, secondo la sua assoluta considerazione, ella è sempre o precettiva o proibitiva, comanda o vieta. Non si può neppur concepire una legge naturale *neutra,* la quale prescinda dal comando e dal divieto: legge morale nè precettiva nè proibitiva son termini, che si distruggono a vicenda. Anche quando la legge naturale è puramente *permissiva,* contiene ancora l'obbligazione attiva, in quanto ella vincola necessariamente gli altri a non impedire e frustrare l'uso libero della permissione accordata a chicchessia. Perciò, qualunque ne sia il modo, ella di sua natura, oltre la direzione, contiene, qual nota essenziale e specifica, l'intimazione ossia l'obbligazione attiva; la quale, in quanto è passivamente accolta nella volontà del suddito, costituisce ciò, che noi chiamiamo *necessità morale, obbligazione* o semplicemente DOVERE, che nel linguaggio di S. Tommaso è chiamato *debitum.* « Lex de sui RATIONE duo habet: primo quidem, quod est regula humanorum actuum, secundo quod habet vim coacti-

[1] LOTTIN, *op. cit.*, p. 6.

vam » [1]. Così l'Angelico; e si sa che, quando egli adopera la formola *de ratione* senza alcun aggiunto, che ne limiti il significato, intende sempre parlare della *ratio simpliciter*, cioè dell'essenza e sua definizione. Nè da quanto si è detto si toglie punto all'umana natura la sua libertà di arbitrio. Poichè l'obbligazione attiva importa nell'umana volontà una necessità, assoluta bensì, ma morale, non fisica. Non si esercita *per modum interioris principii motivi* [2], come nelle creature irragionevoli, destituite della facoltà di eleggere; ma *per cognitionem* e per via di *precetto*. « Sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praecipiendi » [3]. Ora questa necessità morale, applicata e imposta alla volontà per via di cognizione e di precetto, non la spoglia del *potere fisico;* ma la priva del *diritto*, ossia del *potere legittimo* di operare in opposizione della legge. Di modo che, esclusa qualsiasi violenza contraria alla libertà dell'uomo, questi per la legge è semplicemente disciplinato nell'esercizio della sua libertà, sicchè essa non abbia a trasmodare in licenza e libertinaggio. Laonde, lungi dall'annullare la libertà o dal recarle pregiudizio, questa è dalla legge presupposta; anzi viene perfezionata. Giacchè, regolata efficacemente dalla legge naturale obbligante secondo la ragione di Dio, che d'ogni perfezione è supremo esemplare, la libertà umana si nobilita e si sublima, acquistando quella rettitudine sempre maggiore, a cui la sospinge natura.

D'altra parte, se noi ammettiamo, essere l'obbligazione non altro, che una *proprietà* della legge naturale, la quale dimani dalla sua essenza per naturale risultamento; conviene dire che essa legge, antecedentemente all'obbligazione ad essa inerente, ha la natura completa di legge: le mancherebbe soltanto un *accidente della specie*, un suo *accidente proprio*, il quale, di per sè, non costituisce nè può costituire, neppure in parte, la sua essenza specifica. Siccome però, antecedentemente all'obbligazione, non vi è che la natura razionale od ordine morale comune, che della legge naturale è oggetto; ne consegue che la legge naturale è la stessa natura razionale: legge naturale e il suo oggetto si identifiche-

[1] S. Thom., 1ª 2ªᵉ, q. 96, a. 5.
[2] S. Thom., 1ª 2ªᵉ, q. 93, a. 6.
[3] S. Thom., 1ª 2ªᵉ, q. 92, a. 2.

rebbero. Ed eccoci fatalmente caduti nell'assurdo di confondere tra loro realmente due termini realmente opposti e, perciò, realmente e assolutamente distinti. Posto, dunque, che la legge naturale è per essenza intimativa e obbligativa; l'obbligazione attiva, neppur col pensiero, può scindersi dal concetto quidditativo o ragione formale di essa. Dal che segue ineluttabilmente, che un ordinamento morale qualsiasi è legge, precisamente perchè obbliga e non obbliga perchè è legge. « Dicitur lex a ligando QUIA OBLIGAT ad agendum »[1].

Quanto siam venuti esponendo finora ci fa ben conoscere quale è, dopo tutto, l'essenza della legge naturale, ristretta al campo dei costumi; a chiarire la quale si argomenta comechessia il Rev. Dom Lottin colla sua pregevole monografia. Se è vero, come crediamo, quanto ci sembra di aver dimostrato fin qui; la legge di natura consta essenzialmente di due comprincipii, materiale l'uno, formale l'altro. Il materiale ce lo porge l'ordine morale comune col suo fine; il formale ce lo fornisce l'obbligazione attiva ossia l'obbligatività, che è, come dicemmo, essenzialmente intrinseca ad ogni legge morale. Essa, a guisa di forma specifica, suggellando quasi, qual sua materia, l'ordine morale comune, gli dà l'essere e la natura di legge. Dire che l'obbligatività è semplice proprietà della legge naturale, non ne chiarisce l'essenza, ma la travisa. E dato, d'altra parte, che la legge morale è formalmente nella ragione e opera di essa; noi ben possiamo asserire, che la legge naturale è un dettame universale della ragione pratica essenzialmente direttivo-intimativo in materia necessaria in fatto di costumi.

III. — Moralità e Legge naturale.

A siffatta questione dell'essenza della legge naturale e della sua obbligatività ne va connessa un'altra, molto affine; la cui soluzione giova mirabilmente a rilevare e far palese l'indole o il carattere proprio della legge di natura. È questa: Come la legge naturale dà l'*obbligatorietà* all'atto umano, gli dà anche la *moralità?* In altri termini: Se l'atto umano per la legge naturale

[1] S. THOM., 1ª 2ªᵉ, q. 90, a. 1, C.

diviene obbligatorio, diviene anche morale in forza della medesima? riveste, cioè, in qualche modo, la natura di buono o cattivo moralmente?

A noi sembra, che si. Poichè il peccato, a mo' d'esempio, che, per essere male di colpa è vero male morale, è tale precisamente, perchè è un atto umano contrario alla legge di Dio, e perciò merita speciale castigo. Un atto comunque disordinato, se, per impossibile, non fosse contrario alla legge di Dio, non sarebbe peccato, nè come tale punibile. Similmente innumerevoli atti moralmente buoni — quelli che rientrano nell'oggetto proprio della legge naturale — sono specialmente buoni, prescindendo da altro, e meritevoli di premio speciale, anche perchè conformi alla legge di Dio. Dunque questa dà agli atti suddetti una sua speciale moralità: li fa essere specialmente buoni o malvagi, a seconda della loro conformità o difformità colla legge. La legge naturale, pertanto, non è solamente obbligativa, ma altresì specialmente moralizzatrice, rispetto all'atto umano, che ne è oggetto.

Tuttavia v'ha chi pretende, esser ciò vero talora nei riguardi della legge positiva; ma non mai quanto alla legge naturale. Poichè, dicono costoro, la legge positiva, in quanto abbraccia atti intrinsecamente destituiti di ogni moralità, perchè in sè *indifferenti*, dà a questi tutta la loro moralità; ed essi sono perciò buoni sol perchè comandati, e cattivi sol perchè proibiti. Laddove la legge naturale comanda soltanto atti già intrinsecamente buoni e proibisce quelli solo, che sono già intrinsecamente cattivi. Gli uni e gli altri poi son tali unicamente per la loro conformità o difformità col fine ultimo e coll'ordine morale comune, che ne risulta; e ciò antecedentemente alla legge naturale e indipendentemente da essa. Dunque questa non crea negli atti umani la moralità, ma la suppone. Di questi atti, gli uni sono buoni, non perchè comandati dalla legge di natura, ma son comandati perchè buoni: gli altri similmente son cattivi, non perchè proibiti dalla medesima legge, ma son proibiti perchè cattivi.

Senonchè una tale argomentazione, sì limpida in apparenza, cela in sè una solenne fallacia, la quale troverebbe un posto di onore tra i famosi *Elenchi* di Aristotele. Ammettiamo, bensì, che la legge

naturale non abbraccia, se non atti intrinsecamente buoni o cattivi e che essi sono di tal natura anteriormente a qualsivoglia legge e da questa, in siffatta loro moralità, indipendenti; ma non possiamo accogliere, come retta e vera, la conseguenza che se ne deduce. Qui ci troviamo di fronte ad una miserevole confusione e ad un manifesto sofisma. E la ragione sta nel fatto, che non si distingue punto moralità da moralità, nè norma da norma. Si sa di fatto, che la moralità di un'azione consiste nell'esser questa conforme o difforme rispetto ad una data norma di costumi. Quante sono coteste norme, altrettante ragioni di moralità deriveranno in quell'atto, considerato in ordine a quelle. Ora le norme di costumi sono due: l'una *fondamentale*, che è l'umana natura col suo fine ultimo; l'altra *formale*, che è la legge. Per conseguenza in un medesimo atto umano individuo — di quelli, ben inteso, che entrano nell'oggetto proprio della legge naturale — noi possiamo ravvisare a buon diritto una duplice ragione di bene o di male morale, secondo che quell'atto individuo lo si considera in ordine all'una o all'altra norma. È dunque in esso una bontà e una malizia, che vi risulta *ex vi obiecti*, in quanto quell'atto conviene o disdice alla natura razionale e al suo fine. Allora esso può ben dirsi buono o cattivo moralmente; ma di quella bontà o malizia, che solo gli compete *ex vi obiecti*, dalla norma fondamentale. Ma oltre questa bontà o malizia — che possiamo chiamare *materiale, oggettiva, fondamentale, radicale* — si dà anche nel medesimo atto individuo un'altra bontà o malizia, *formale* e *completa*, che vi risulta *ex vi legis* e in ordine al legislatore Iddio; il quale colla sua legge eterno-naturale comanda o vieta il medesimo atto già intrinsecamente buono o cattivo *ex vi obiecti*. Sicchè quell'atto converrà o disdirà simultaneamente all'ordine naturale e alla legge di Dio, che comanda di conservare quell'ordine e vieta di perturbarlo. Donde segue, che per la legge naturale sopravviene alla bontà o malizia fondamentale una *ragione speciale* di bontà e malizia nell'azione dell'uomo in ordine al legislatore, in quanto che con quell'atto *gli si rende o rifiuta la debita soggezione e si riconosce effettivamente o si disconosce il suo supremo diritto*. È manifesto, che questa speciale e completa bontà o malizia non si può considerare avverata nell'atto umano, antecedentemente all'impero

precettivo o proibitivo della legge di natura, ma solo posteriormente. Laonde le azioni, che si dicono intrinsecamente buone o malvage anteriormente ad ogni precetto o legge, sono tali solamente in modo fondamentale e incompleto. La loro moralità è solo iniziale e non al suo termine. Questa però non esclude un'ulteriore e perfetta moralità, che sia conferita all'atto umano dalla legge; anzi la reclama necessariamente, come ogni inizio di moto tende ineluttabilmente al suo termine. In conclusione: La legge di natura non crea la moralità fondamentale o radicale di un atto, ma la suppone; vi aggiunge solo la moralità formale ed ultima, che è il complemento e quasi l'ultima espressione della prima. E così amendue le moralità, accolte nel medesimo atto individuo, vi integrano armonicamente quella moralità consumata, per cui quell'atto è detto *simpliciter bonus vel malus*, e non solamente *secundum quid*.

Una tale distinzione delle due moralità è insegnata esplicitamente, oltrechè dagli Scolastici posteriori, anche da S. Tommaso, là dove dice: « Bonum et malum in humanis actibus, non solum sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem » [1]. E si noti, che qui il S. Dottore non intende parlare di legge positiva e di atti propri di essa; ma solo di legge naturale. Basta leggere tutto il capitolo citato e le sette ragioni, che adduce a conforto del suo asserto, per convincersene. Contrapponendo egli costantemente le azioni intrinsecamente buone o cattive alla legge; è manifesto, che questa non è che la legge naturale, della quale quelle sono oggetto proprio ed unico. Parla, insomma, di quella legge che ha per oggetto il *naturalem ordinem*, e cotesta legge è unicamente la legge di natura.

Ma qui sorge spontaneo un dubbio. È risaputo e ammesso da tutti, che *aliqua sunt prohibita quia mala; alia vero praecepta quia bona*. Dunque non ogni male è male, perchè proibito; come non ogni bene è bene perchè comandato. Ora, secondo noi, ogni male ed ogni bene sarebbero tali, perchè proibiti o comandati dalla legge. Rispondiamo, che ciò non è vero quanto al divieto

[1] S. Thom., *C. Gent.*, l. 3, c. 129 per totum. — Cfr. Ferrariens. in h. l.

e al comando della legge positiva, specie umana. Poichè si danno innumerevoli atti umani, specialmente interni, coi quali essa non ha nulla che fare: tutti sfuggono alla sua influenza, come sfuggono al suo dominio. Ma trattandosi di legge naturale, tutti gli atti, che ne sono oggetto, sono, in ultima analisi, cattivi o buoni, perchè proibiti o comandati dalla medesima. Questi, salva la moralità fondamentale, sono di più formalmente buoni o cattivi, appunto perchè comandati o vietati dalla legge di natura; e sotto questo aspetto, siccome di necessità e automaticamente le soggiacciono, così ne subiscono tutta la funzione obbligativo-moralizzatrice, che possiede. A questo proposito si esprime acconciamente l'Aquinate: « Cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positivum. Si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanae, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum; ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat » [1].

STANISLAO ORZECHOWSKI S. I.

[1] S. THOM., 1ª 2ªe, q. 71, a. 6, ad 4.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

Bergsons Ich-Intuition.

SUMMARIUM. — 1. Bergson statuens, contra communem hominum persuasionem, τό « ego » esse durationem fluentem, aut suum ego aliter describit, ac illud intuitione percipit, aut aliud quid loco proprii ego percipit. — 2. Hoc aliud non est summa affectionum psychicarum, qualis ab Empirismo identificatur cum « ego ». — 3. Id, quod B. falso accipit pro « ego », potius videtur esse circumstantia aliqua constanter connexa cum actu intuitionis, scil. sentimentum intentionis virium et tensionis musculorum. — 4. Multis enim textibus « Introductionis in metaphysicam » elucet intuitionem Bergsonianam constanter conjungi cum intentione virium forti. — 5. Quod vero tensiones musculorum comitantur conatum attentionis fortissimum, qualis est « intuitio », et etiam actus liberae volitionis, testantur G. Wundt aliique indagatores vitae psychicae. Ideo ex natura rei probabile est sentimentum harum tensionum imprimis se obtrudere reflexioni psychologicae hominis seipsum intuentis. — 6. Id Bergsonio eo magis obtigit, quia in « Introductione in metaphysicam » quidem statuit: intuenti proprium ego abstrahendum esse a speciebus perceptivis et memorativis necnon ab appetitionibus, attamen negligit abstractionem ab actu intuitionis et a sentimento tensionis eum concomitante. — 7. Revera hoc sentimentum haberi pro « ego », elucet ex concordantia inter tensionem actus intuentis et objectum (i. e. ego) perceptum; nam duratio τοῦ « ego », accuratius descripta apparet esse aliqua « tensio »; imo tensio objecti, i. e. τοῦ ego, dicitur crescere et decrescere cum tensione actus. — 8. Eadem proportionalitas occurrit in opere « Evolutio creatrix » inter tensionem volitionis liberae et tensionem τοῦ ego durante hac volitione percepti. — 9. Huiusmodi proprii ego intuitiva perceptio, deceptionis tam suspecta, est clavis totius metaphysicae Bergsonianae.

1. — Henri Bergson gelangt durch seine Ich-Schau zu einem Ergebnis, das nicht nur mit der Ueberzeugung der ganzen Menschheit und den Ueberlieferungen der Philosophia perennis, sondern auch mit den Feststellungen hervorragender Vertreter der experimentellen Psychologie [1] in schroffstem Widerspruche steht. Nach allen diesen hat das Ich bleibende Dauer, nach Bergson dagegen ist es eine « Kontinuität

[1] Vgl. FROEBES JOS. S. J., *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, II (1920), 104-113.

des Fliessens [1]. Dieses Resultat seiner Innenschau steht ihm so fest, dass er es zum Fundamente seiner Philosophie des Werdens macht. Trotzdem werden wir kaum geneigt sein, ihm allen andern gegenüber Recht zu geben. Es erhebt sich demnach für uns die Frage, wie B. dazukommt, das Ich als fliessende Dauer zu definieren. Es scheint nur zwei Möglichkeiten zu geben: entweder beschreibt uns B. sein Ich anders als er es schaut, oder er schaut es anders als es ist. Das erste ist nicht gut anzunehmen. So ergiebt sich die Frage, was B. eigentlich an Stelle des Ich schaut.

2. — Wenn B. uns das Ich als fliessende Dauer beschreibt, wird man zunächst an eine ähnliche Verwechslung denken, wie sie dem Empirismus passiert, der die blosse Summe der Bewusstseinsvorgänge an die Stelle des Ich setzt. Aber B. hat bei seiner Selbstschau gegen diese Täuschung sich vorgesehen. Er hat die Bewusstseinsvorgänge: Vorstellungen, Erinnerungen, Strebungen der Reihe nach ausgeschaltet, um « auf dem Grunde seines Ich nach dem zu sehen, was am Gleichmässigsten, am Beständigsten, am Dauerhaftesten ist » [2]. Er ist sich ausserdem eines scharfen Gegensatzes zum Empirismus bewusst [3]. Es muss also etwas anderes sein, was ihm bei seiner Selbstschau vorschwebt.

3. — Vergleicht man die Ausdrücke, in denen B. die Dauer des Ich beschreibt, mit den Stellen, die über die Art, sich in die Intuition zu versetzen handeln, so drängt sich die Vermutung auf, dass dem Philosophen des Werdens bei seiner Ich-Intuition beständig ein Begleitumstand seines Schauens sich vordränge und sich gewissermassen über das zu beschauende Ich lagere, dasselbe der Aufmerksamkeit verdecke und darum mit demselben verwechselt werde. Der Begleitumstand, den ich meine, wäre die *Anstrengung*, die nach Bergsons oft und oft wiederholter Versicherung zum Zustandekommen seiner Intuition notwendig ist. Zur Bestätigung dieser meiner Vermutung will ich zuerst jene Stellen der Einführung in die Metaphysik (= Met. zitiert) anführen, in denen B. die besagte Anstrengung fordert und näher beschreibt und darauf zum Vergleiche die Ausdrücke folgen lassen, in denen das Objekt der Schauung geschildert wird.

4. — « Durch eine Anstrengung der Einbildungskraft » sollen wir uns in die Zustände des bewegten Objektes hineinversetzen (Met. S. 1). Die Anstrengung, die nötig ist, verlangt Einsetzung des Willens (S. 10),

[1] Henri Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, Diederichs, Jena, 1909, S. 6.
[2] AaO. S. 6.
[3] AaO. 18-20.

sie ist *mühevoll* und *schmerzlich* (Met. S. 34, 35, 39, 56). Wiederholt ist von der Aufbietung der Intuition die Rede (S. 26, 36, 38). Weiterhin wird sie gekennzeichnet als eine Art Aufmerksamkeit, als eine Anspannung. als eine Ausdehnung und Erweiterung. Bilder und Gleichnisse sind deshalb geeignet, zur Intuition vorzubereiten, weil sie von unserem Geiste « dieselbe Art von Aufmerksamkeit und gewissermassen denselben Grad von Anspannung fordern » (S. 10). Die Metaphysik kann nur « eine mühevolle, ja schmerzhafte Anstrengung sein, sich durch eine Art geistiger Ausdehnung in die Sache zu versetzen » (S. 34). Man dürfe « den dem Wesen nach aktiven, ich möchte beinahe sagen, gewaltsamen Charakter der metaphysischen Intuition » nicht verkennen (S. 35).

5. — Dass bei der aktiven Aufmerksamkeit — und darum handelt es sich ja bei der Bergsonschen Intuition — Spannungsgefühle auftreten, ist schon lange Gegenstand psychologischer Untersuchung gewesen. Besonders Wundt W. hat dieselben eingehend untersucht und beschrieben. Nach ihm ist die Aufmerksamkeit nie ohne Spannungsgefühle [1]. Dieselben finden sich aber in derselben Weise bei jeder Willenstätigkeit wieder [2]. Letzteres ist für die spätere Beurteilung Bergsons von Wichtigkeit. Die Spannungsgefühle ragen dabei unter den übrigen so hervor, dass « die wesentlichen Unterschiedsmomente der Gefühlskurve sich durchaus auf den Verlauf der *Spannungsgefühle* konzentrieren, während die in den übrigen Richtungen zu beobachtenden Unterschiede mehr sekundärer Natur sind » [3]. Auch nach Pyle verrät sich die Erwartung der Wiederholung des eben gesehenen Objekts besonders durch Spannung. Organempfindungen und Worte. Nach Bühler bleibt auch beim geübten Beobachter ein Zustand der Spannung der verschiedenen beteiligten Muskeln [4].

6. — Wie oben festgestellt wurde, ist Bergson bei seiner Selbstschau bedeutend vorsichtiger als die Empiristen, indem er ausdrücklich abstrahiert von einer Reihe der eigenen Bewusstseinsvorgänge. Dass aber auch vom Akte der Aufmerksamkeit und von der Anstrengung und Spannung so gesteigerter Aufmerksamkeit, wie es seine Intuition ist, abgesehen werden müsse, davon verlautet bei ihm nichts. Wenn er es vergass, musste sie sich notwendig in den psychischen

[1] Wundt W., *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipz., Engelmann, 1903, II, 333.
[2] AaO. II, 331.
[3] AaO. III, 343.
[4] Angeführt bei Froebes J., *Lehrb. d. experiment. Psychologie*, II, 87.

Vordergrund drängen und konnte sich sehr leicht an die Stelle des zu erschauenden Gegenstandes setzen. Dass es geschah, wird uns wahrscheinlich erscheinen, wenn wir nun mit der eben geschilderten Eigenschaft des Schauens Bergsons Beschreibungen des geschanten Gegenstandes vergleichen.

7. — Das Charakteristischste, was er uns über die reale Dauer, in der das Wesen des Ich bestehen soll, zu sagen weiss, ist dass sie *Spannung* sei. Eines der treuesten Bilder des Ich in der Dauer ist die Vorstellung eines in einem mathematischen Punkt gegenwärtigen Gummibandes, das auseinandergezogen wird, wenn man dabei nur auf die Tätigkeit des Ziehens, nicht auf die beim Auseinanderziehen beschriebenen Strecke schaue. So gewinne man die Vorstellung vom « Akt der Spannung oder Ausdehnung », von der « reinen Bewegtheit » (S. 8) oder der « Beweglichkeit der Dauer » (S. 34) Gleichwertig mit diesem Vergleiche ist der Gedanke an eine « sich an- oder abspannende Feder » (Met. S. 8). Diese Beispiele werden allerdings als unzureichend erklärt, aber nicht deswegen, weil sie die Dauer des Ich der Spannung gleichsetzen, sondern vielmehr deswegen, weil sie die fortwährende Veränderung dieser Spannung nicht zum Ausdruck bringen. Letztere ist es gerade, die den intuitiven Metaphysiker aus dem Bannkreis des Subjektiven befreit und ihm erlaubt, « die Existenz von uns untergeordneten und übergeordneten, wiewohl in einem gewissen Sinne uns inneren, Gegenständen zu behaupten » (Met. S. 35). Wie das möglich ist, wird so erklärt: « Wenn man anstatt die Dauer analysieren zu wollen, sich von vornherein durch eine Aufbietung der Intuition in sie hinein versetzt, so hat man das Gefühl einer gewissen, genau bestimmten *Spannung*, deren Bestimmung selbst wie eine aus einer Unendlichkeit ausgewählte erscheint. Von da an bemerkt man beliebig viele Dauern, alle sehr von einander verschieden » (Met. S. 35). « Die Intuition unserer Dauer setzt uns in Kontakt mit einer ganzen Kontinuität von Dauern, die wir zu verfolgen suchen müssen, sei es abwärts sei es aufwärts. In beiden Fällen können wir uns durch eine *immer kräftigere Anstrengung* ins Unbegrenzte erweitern. in beiden Fällen gehen wir über uns hinaus. Im ersten gehen wir auf eine immer zerstreutere Dauer zu, deren Pulsschläge schneller als die unseren sind, indem sie unsere einfache Wahrnehmung zerteilen, ihre Qualität in Quantität verdünnen: an der Grenze wäre das reine Homogene, die reine Wiederholung, durch welche wir die Materialität definieren. In der andern Richtung gehen wir auf eine Dauer zu, die *immer mehr sich spannt*, sich zusammenzieht, immer in-

tensiver wird: an der Grenze würde die Ewigkeit sein... eine lebendige und infolgedessen noch sich bewegende Ewigkeit, in welcher unsere eigene Dauer sich wiederfinden würde, wie die Schwingungen im Licht, und welche die Verdichtung aller Dauer sein würde, wie die Materialität ihre Zerstreuung » (Met. S. 39). Diese Stellen verdienen besondere Beachtung, da aus ihnen hervorgeht, dass nicht nur das psychologisch hervorstechendste Merkmal der Aktes: die Spannung sich im Objekt wiederfindet, sondern dass überdies zwischen beiden eine genaue Proportion besteht: den immer kräftigeren Anstrengungen von seiten der Akte des Schauens entsprechen immer höher gespannte Dauern als Gegenstände des Schauens.

8. — Wesentlich dasselbe Verhältnis von Akt und Objekt begegnet uns auch in der « Schöpferischen Entwicklung » wieder. Auch hier tritt wiederholt die Anstrengung und Spannung als Bedingung des Schauens und zugleich als dessen Gegenstand auf. (Vergl. beispielshalber S. 181 2, 196, 204-5, 214, 222, 241-244, 249). Allerdings tritt in diesem Werke das Ich-Erlebnis nicht mehr in jener Schlichtheit auf wie in der Einführung in die Metaphysik. Die Ideen der Lebensschwungkraft und der schöpferischen Freiheit haben sich inzwischen als metaphysische Niederschläge auf dem Grunde des Ich angesetzt und mit der Vorstellung desselben so verschmolzen, dass es in gleicher Weise als Spannung wie als freie schöpferische Tat erscheint. In der Einführung in die Metaphysik wurde noch die Vorsichtsmassregel festgehalten, bei der Ich-Schau nicht nur von Vorstellungen und Erinnerungen, sondern auch von Strebungen abzusehen, um nach dem zu suchen, was « am Gleichmässigsten, am Beständigsten, am Dauerhaftesten ist ». In der « Schöpferischen Entwicklung » ist diese Vorsicht vergessen. Wie es kommen konnte, dass B. bei der Aufbietung des freien Willens dasselbe Ich fand wie früher bei der Aufbietung der Intuition, wissen wir schon: es stellten sich dieselben Spannungsgefühle ein, und Spannung war ja das Wesen des Ich. Auch die Proportionalität der gemachten Anstrengung und der Intensität der geschauten Dauer konnte nicht fehlen. Dafür sei nur eine Stelle angeführt, welche die neue methodisch verschlechterte Art der Intuition in grellste Beleuchtung stellt: « Im Tiefsten unserer selbst suchen wir den Punkt, wo wir uns unserem eigenen Leben innerlichst nahe fühlen. Es ist die reine Dauer, in welche wir so zurücktauchen; eine Dauer, in der die ewig vorrückende Vergangenheit unablässig um eine absolut neue Gegenwart anschwillt. Zugleich aber fühlen wir, wie das Reich unseres Willens sich ins Unendliche spannt. In gewaltsamer Zusammen-

ballung unserer Persönlichkeit müssen wir unsere sich fortstehlende Vergangenheit aufraffen, um sie kompakt und ungeteilt in eine Gegenwart hineinzustossen, die sie in eben diesem Eindringen erschafft. Sehr selten sind die Momente, wo wir uns in solchem Grade ergreifen: sie sind nur eins mit unseren wahrhaft freien Handlungen. Selbst aber in ihnen besitzen wir uns nicht ganz und gar. Unser Gefühl der Dauer, ich meine das Zusammenfallen unseres Ich mit sich selbst, lässt Grade zu... Lösen wir nun die Spannung des Geistes, unterbrechen wir die Anstrengung, die einen grösstmöglichen Teil unserer Vergangenheit in die Gegenwart hieneindrängt! Wäre diese Entspannung eine vollständige es gäbe kein Gedächtnis und keinen Willen mehr... Am Grenzpunkt aber ahnen wir eine Existenz, die aus unaufhörlich wiederbeginnender Gegenwart bestünde — nicht von realer Dauer... Liegt nun nicht hier die Existenz der Materie? » (Schöpferische Enwicklung, Diederichs Jena 1912, S. 204-5) Einen augenscheinlicheren Beleg für die Verwechslung von Akt und Subjekt als er hier geboten wird, kann man sich kaum denken. Dazu erscheinen auch die früher genannten Anzeichen der Täuschung: die Spannung sowohl im Akt als auch in der Dauer des angeblichen Ich und die genaue Proportionalität beider.

9. — Halten wir uns die Tragweite dieser Feststellung vor Augen! Die Intuition der eigenen Dauer und der verschiedenen Grade ihrer Spannung ist der Schlüssel der Bergsonschen Metaphysik, der einzige Weg zum Absoluten im eigenen Ich sowohl als auch zu dessen höheren und niederen Stufen ausser mir. B. macht zwar Versuche seine Grundthese, dass das Absolute Spannung, Lebensschwungkraft, freie schöpferische Entwicklung sei, auch auf begrifflich analytischem Wege darzutun. Doch wird er nebenbei nicht müde, zu beteuern, dass diese naturwissenschaftliche Methode in der Metaphysik nur zu widersprechenden Systemen und philosophischen Parteiungen führen könne. Es bleibt die Ich-Intuition als die einzig wahre und zuverlässige Methode seiner Metaphysik übrig. Wenn es daher den vorstehenden Ausführungen irgendwie gelungen sein sollte, Bergsons Selbstschau als eine Selbsttäuschung zu erweisen, so hätten sie dadurch den innersten Lebensnerv der Lebensphilosophie getroffen.

A. Inauen S. I.

Conspectus praesentis status philosophiae in Anglia.

Philosophiam nostrorum dierum, quae in Anglia veluti silva nobis apparet, ob numerum arborum sat difficile est conspicere; magna enim est scriptorum multitudo, maxima opinionum diversitas. Dum aliis temporibus perspicuae et non multae erant philosophorum sectae, aliae aliis philosophis eximiis faventes, nunc qui inter ceteros praeclariores existunt, incredibili fere scriptitantium colluvie opprimuntur neque amplius magistri nomine decorantur. Quapropter magis e re esse arbitramur systemata quae modo vigent paucis verbis exponere quam sententias inter se diversas simul referre eademque lance perpendere, qua ratione lectores facilius forte possent in errorem induci.

Ut tamen quae de praesenti philosophiae statu mox sunt dicenda recte intellegantur, breviter recolamus necesse est quaenam in Anglia fuerint superioribus annis philosophiae fata. Iam inde ab aetate qua T. H. Green floruit, usque ad finem saeculi praecedentis Hegelianismus quidam, at sat dilutus, scholas nostras et cathedras occupavit. Sufficit quorumdam tantum nomina afferre, uti F. H. Bradley, W. Wallace, Eduardi et Ioannis Caird, B. Bosanquet, qui suo quisque modo Hegelianismum profitebantur. Eorum vero qui idealismo adversabantur plerique ad materialismum confugerant scientiarum naturalium cultorum auctoritate decepti. Tunc enim temporis Darwin opus quod inscribitur *Origin of species* ediderat, et Huxley materialismi victoriam renuntians perinde acsi fulgura coniceret e summo caelo tonare videbatur. Quo multi spem animo conceperunt « extra flammantia moenia mundi » posse transvolare atque inde in hunc mundum reduces hominibus afferre quanam ratione res omnes deprehendissent circumscriptas et quinam esset ultimus terminus tum rebus omnibus tum ipsis hominibus praestitutus.

Hoc autem saeculo ineunte philosophiae status Pragmatistarum adventu funditus eversus est. Horum turba si numerum attendas exigua sane erat, tali tamen arguto sermone instructa, quo faciliter posset vulgi aures percellere. Quo dum omnimodae opinandi licentiae via pandebatur, letale vulnus antiquioribus scholis illatum est. Tamen qui in tali rerum perturbatione tumultus exortus est hoc saltem attulit bonum quod, dum immutatam rerum faciem relinquebat, opportunissimam salubrioribus doctrinis afferebat occasionem; etenim ex hoc tempore animi propensiores ac antea apparent ad veterum et medii aevi

opera serio consideranda necnon ad quandam realismi formam amplectendam. Demum vires quoque suppeditabant casus varii vicissitudinesque belli adeo ut in praesentiarum, licet incredibilis fere sit sententiarum confusio, facile sit quaedam semina discernere quae bonum incrementum promittunt.

Hinc ratio quaedam concinna philosophiae anglicae exhiberi non potest. Diligentius tamen de singulis scholis loquendum est, puta de Neo-Hegelianismo, de Neo-Realistis et aliis. Etenim omnes hae scholae perseverant, licet variam induant speciem variaque gaudeant fortuna.

Et ut ab idealistis rem incipiamus, prae ceteris nomina afferri merentur B. Bosanquet, J. A. Smith, H. Joachim, Mackenzie et Mc Taggart, qui omnes magisterii munus in nostris universitatibus exercent quorumque nomina apud omnes sunt nota, licet eorum auctoritas aliquantulum iam decrescere videatur. Idealistis proxime accedunt, quamvis non adeo Hegelio consentiant ac proinde extra chorum canere dicendi sunt, James Ward, G. F. Stout et Dean Rashdall; quorum prior doctor Cantabrigiensis de scientia psychologica optime meritus opus sane magnum cui titulus *Psychology* nuper edidit; alter complures libros de re psychologica conscripsit foliisque periodicis quibus nomen *Mind* edendis per plures annos incubuit [1]; tertius vero, in Anglicanorum secta in alta dignitate constitutus, in re morali utilitarismum profitetur, in metaphysica idealistis consentit, in psychologia deterministarum commenta palam defendit.

Adversis castris militant qui Neo-Realistae vocantur et quorum secta post pragmatismi interitum invaluit. Re quidem vera Pragmatistarum modo nonnisi unus Dr. Schiller superesse videtur qui huius doctrinae fautor simul fautorumque princeps dicendus est. Qua de causa tanti non est cur longius in Pragmatismum operam insumamus. Doctrina vero Neo-Realistarum, quorum acies in dies augentur lateque diffunduntur, in aulis athenaei Cantabrigiensis ortum duxit et parentes habuit Bertrandum Russel et G. E. Moore; maxima tamen asseclarum pars nunc in Statibus Foederatis Americae septentrionalis invenitur, ubi sat singularis huius doctrinae versio vel potius perversio recepta est, quae Behaviourism vocatur. Hanc qui tenent mentem nihil aliud esse docent nisi complexum quendam et quasi summam mutationum illarum quas in organis exteriora obiecta gignere valuerint, quo mens omni ratiocinandi facultate adempta nonnisi ad obiectorum materia-

[1] Nescio an prof. STOUT suam sententiam nuper mutaverit; etenim in *Mind* (october 1922) realismo favet, dum in theorias S. Alexander de perceptione invehit. Sat magni momenti est quod de re maxime disputata scribit.

lium functionem reducitur. Qui vero in Anglia Neo-Realismum sequuntur in hoc uno tantum conveniunt, quod contra quodvis Idealismi genus fortiter negant mentem in cognoscendo suum obiectum ipsam efficere vel quasi ex suo thesauro depromere.

Hos tamen nullo pacto velim confundas cum alio Realistarum genere, qui sine strepitu et quasi clam rem agunt et quo magis moderatam, eo profundiorem multis iam abhinc annis defendunt doctrinam. Haec schola, quae prae aliis catholicis placet, a Cook Wilson suam repetit originem. Hic, anno 1915 mortuus, logicam Oxonii tradidit vitamque vulgo parum notam traduxit, at inter domesticos parietes alter Socrates ab amicis suis habitus laudatusque est. Ipse fideliter veterum vestigia secutus perennia ab eis tradita principia vitae recte instituendae excolere et nova luce collustrare conatus est; quod dum efficeret multis ex nostrae iuventutis flore vires auxit animosque ardenti veritatis amore inflammavit. Ab ipso originem ducunt inter alios H. W. B. Joseph, H. Prichard et C. Webb.

Aliarum vero scholarum vel breviter reddere rationem sane Herculis esset labor, cum dici possit tot haberi scholas quot numerentur philosophiae cultores. Non tamen absque utilitate erit si de A. E. Taylor et C. D. Broad verba fecerimus, cum nihil fere scribant quod notatu dignum non reperiatur. Horum prior apud St. Andrews in Scotia docet et saepe foliis periodicis suas lucubrationes committit, in quibus libentissime auctorum tum italorum tum scholasticorum opera innuit. Ipse iuvenis adhuc idealistam acerrimum sese exhibuerat, ut eius opera *Problem of Conduct* et *Introduction to Metaphysics* testantur; mox autem anno 1908 ad saniorem disciplinam accedens Platoni primum ac Aristoteli, deinde Plotino ac S. Thomae penitus adhaesit aliorumque huius generis doctrinis se devovit, praesertim Graecorum quos optime intelligit et Scholasticorum sententias haud inepte vindicans.

Nunc autem materiam susceptam penitius perscrutantes laetamur opus nostrum facilius reddi ex hoc quod apud nostras Universitates necnon in quibusdam urbibus coepti sint cursus quidam praelectionum de rebus philosophicis, ad quos habendos optimus quisque adsciscitur; cursibus vero absolutis praelectiones habitae in libros redactae typis evulgantur. Inter hos maxime excellit ille qui *Gifford Lectures* inscribitur; et inter recentiores commemorandi sunt *The Idea of God* (A. S. Pringle-Pattison, 1915-16), *Theism and Humanism* (A. Balfour, 1917), *Moral Values and the Idea of God* (W. R. Sorley), *God and Personality* (C. Webb), *Space, Time and Deity* (S. Alexander, 1921).

Hi omnes attentionem nostram merentur, cum sat manifesta ad Deum personalem admittendum tendentia pluribus ex iis sit communis. Balfour qui quasi patriarcha inter philosophos habetur nec temporum vicissitudinibus multum movetur, theismum uti solitus est strenue defendit. Alius cursus *The Idea of God* magnum movit strepitum, etenim eius auctor (Pringle-Pattison) Neo-Hegelianorum pantheismum ad trutinam revocatum deicere eique aliud a se constructum systema supponere conatus est eo consilio, ut immanentiae theoriam cum Dei transcendentia componeret. Sed auctor magis propter bonam voluntatem quam operis exitum laudandus est; nam licet mirabili ingenii acumine praeditus sit, cum a Deo penitus a mundo separato et separabili abhorreat, in inextricabiles offendit difficultates. Inter ceteros eminent forsitan prof. S. Alexander, Judaeus origine et Neo-Realismi patronus, in quo tamen subtilitas potius ingenii quam sublimitas sententiarum admirationi est. Eius doctrinae fundamentum et culmen est theoria illa difficilis, quae modo prorsus mathematico evolvitur, quaeque *Spatium-Tempus* dicitur: incredibile monstrum, quod veluti materia omnium nostrarum categoriarum apparet et in quo tum rerum omnium forma tum ipsa Dei natura reperiatur inclusa.

Haec sunt opera praecipua quae de Deo tractant; reliqua vero vel Kantii agnosticismum nimis sapiunt vel Deum cum Absoluto confundunt ideoque verae de Deo inquisitiones iure appellari non possunt. Et sic B. Bosanquet, ut unum exempli gratia afferamus, in suo *What Religion is* Absoluti, at nullo modo Dei nobis exhibet imaginem. Sed de H. G. Wells fusius dicendum videtur. Hic magni sane et fecundissimi ingenii vir, fabularum olim auctor, cum nihil a se neque humani neque divini alienum putaret, rerum omnium inquisitor audax et iudex effectus est. Iam habemus Historiam Mundi ab eo conscriptam, quo in opere, vivido quidem atque acuto stylo, methodo tamen prorsus rationalistica, tum rerum tum hominum nec non religionum ipsarum originem atque progressum per evolutionem exponit et in summos philosophos vehementissime superbissimeque succensus eorum opera inter anicularum fabellas reponit. Imprimis in locum Dei absoluti et infiniti, cuius conceptum utpote nimis abstractum et caligine offusum reiciendum putat, Deum quendam finitum depingit, quo procedendi modo, mirabile dictu, multorum animos ad se convertit.

Sane metaphysicorum disciplina et ratio opus sunt. At licet indicia habeantur renovati rerum metaphysicarum studii, qui idealismum adversantur quaestionibus derivatis et secundariis occupantur, unde fit ut potius rerum naturam vel psychologiam inquirendam putent; qui vero

quaestionibus quae vere ad metaphysicam spectant solvendis insudant, idealismum adhuc amplectuntur. In horum numero peculiarem mentionem merentur prof. Mackenzie et praesertim Mc Taggart, qui in universitate Cantabrigiensi cathedram occupat. Complura hic de natura Absoluti opera protulit, in quibus cupiens retinere personas quae finita pollerent perfectione, ut aliquo tamen modo infinitati consuleret, Absolutum suum ad instar senatus cuiusdam effinxit, at candido animo suas aporias confessus est. Praeterea inter alia opera eminent Belfort Bax: *The Real*, *The Rational*, *The Logical;* Hoernlé, qui olim in Anglia, dein in Statibus Foederatis, nunc iterum in Anglia idealismum docet: *Studies in Contemporary Metaphysics;* et Lord Haldane: *The Reign of Relativity.* Lord Haldane semper, ut notum est, Hegelianismum profitebatur, nuper vero in opere quod superius commemoravi, totam illam theoriam ab Einstein invectam et de Relativitate appellatam adeo suam fecit, ut hypothesim ad campum scientiarum experimentalium pertinentem ad principii metaphysici dignitatem eveheret, et quidem hoc animo, ut Absoluti sui lineamenta scientificis inventis congruere ab eisque confirmari viderentur.

In rebus vero ethicis nonnihil mutata apparet et quidem in melius condicio philosophiae. Deseritur Hegelii doctrina, Utilitaristae deficiunt, Hedonismus ob magis accuratam in actuum nostrorum motiva inquisitionem psychologicam plane emortuus dici potest. Inter eos qui res ethicas tractant nominari merentur W. R. Sorley, qui in Gifford Lectures sub titulo *Moral Values and the Idea of God* serium studium exhibet; Londinensis Professor L. T. Hobhouse idealistas acriter impugnat et privatorum iura redarguit; G. Galloway, cuius est opus *The Idea of Immortality, its Development and Value*, et tandem W. Whittaker, qui librum *The Theory of Abstract Ethics* composuit.

Ad logicam vero quod attinet, ipsa prae ceteris philosophiae partibus philosophos nostros occupat atque delectat; at licet multa hac de re prodierint opuscula, nullum tamen opus magni valoris ultimis hisce annis editum est. Rem suo quisque pertractat modo. Etenim qui idealismum amplectuntur ut B. Bosanquet[1] logicam ad metaphysicae normam revocatam evolvunt; Pragmatistae totam scientiam ludibrio vertunt, dum qui Neo-Realistae dicuntur fere unice epistemologiam colunt. Opera praecipua in hoc campo sunt *Lectures on Modern Idealism*, opus po-

[1] Magni valoris aestimatur a multis eius opus *Implication and linear Inference,* ubi logicam sub novo aspectu considerat et theoria correspondentiae reiecta magna cum subtilitate cohaerentiam ut normam veritatis exponit.

sthumum ab J. Royce conscriptum, qui in Statibus Foederatis philosophiae palmam cum W. James participabat, et recens volumen a W. Johnson conscriptum, quod primam logicae partem exhibet et a litteratis iudicibus magni valoris videtur aestimari.

Neo-Realistae, ut supra innuimus, quaestionibus epistemologicis vacant, at inter se mirifice dissident. Quod mirum videri non debet, cum eorum theoria adhuc adolescat. Verum in Statibus Foederatis nimis praecipites vehuntur auctores ad libros edendos, quorum ingens paritur copia. Exemplum sit *Essays in Critical Realism*, opus a septem Americanis conflatum. Parturire montes videntur! Ut antea diximus sunt qui adeo voluerint huius systematis urgere principia, ut in illam non modo curiosam sed plane desperatam devenerint sententiam quae Behaviourism vocatur; eius praecipui fautores sunt J. B. Watson, *Psychology from the Standpoint of a Behaviourist*, et E. H. Holt, *The Freudian Wish* [1]. Materiam ipsis suppeditarunt Freud et Jung eorumque discipuli, qui tum in Anglia tum etiam in America locustarum instar multiplicantur. Inter eos vix ullus est qui sive de primitivis instinctibus sive de complexu oedipeo non garriat et blatteret.

Bono tamen fato evenit ut alia in Anglia schola floreret, quae insana illa quam Freud proposuerat sententia emendata summa cum diligentia optimaque methodo in psychoanalysim inquirit, ita ut huius scholae bonos fructus nobis sperare liceat. Id valet praesertim de inquisitionibus W. Mc Dougall, *Introduction to Social Psychology* et *Group Mind;* Drever, *Instinct in Man;* W. Rivers, *Instinct and the Inconscious;* A. G. Tansley, *The New Psychology and its Relation to Life.* Inter omnes autem praestantissimus est liber *The Foundations of Character* (2ª ed., 1920) auctore A. F. Shoud. Nec longe fortasse a veritate aberret qui haec de psycho-analysi ac practerea quae de relativitate tractant studia potissimum opus duxerit in incrementum philosophiae apud Anglos intra ultimos annos susceptum atque absolutum.

Si nunc iterum ad Neo-Realistas redimus, multa exstant opera ab huius sectae fautoribus edita, inter quae primum locum tenere censenda sunt, quae Bertrand Russell composuit: *Principles of Social Reconstruction, Mysticism and Logic, Lowell Lectures* [2]. Certe operae

[1] De Neo-Realistis in America vigentibus elucubratio informatione plena habetur in periodico *Logos,* Jan.-March 1922: *American Realism and its critics.*

[2] Praesertim recens opus a B. RUSSELL compositum: *The Analysis of Mind* (1920) multum laudatur et discutitur, cum sit turris inexpugnabilis pro sinistra Neo-Realismi vel Materialismi ala.

pretium est quidquid Russell ediderit perlegere, quamvis ipse non adeo sibi constare videatur. Hinc quia opiniones eius praecipites et successivas subeunt mutationes, magna pars Realistarum ei fidere desinunt et potius G. E. Moore editorem periodici *Mind* sectari delectantur. Equidem malim dicere unumquemque Realistarum suam colere musam; et certe in diversas partes abeunt C. E. M. Joad, *Essays in Common Sense Philosophy*; C. A. Richardson, *Spiritual Pluralism and Recent Philosophy*; J. Laird, *A Study in Realism*; G. Galloway, *The Idea of Immortality*, tandem C. D. Broad, qui tres ultimo loco nominati maiore pollent auctoritate.

Restat ut aliquid de controversiis innuamus quae circa theoriam relativitatis ab Einstein propositam agitantur. Etenim dum alii eam respuunt, alii avide amplectuntur et super ipsam celsum philosophiae aedificium adstruere contendunt. Quos inter excellunt A. Eddington, Cantabrigiensis scientiarum naturalium cultor egregius, qui in suo *Space, Time and Gravitation* talem de cognitione defendit sententiam quam Kantium nimis sapere facile dixeris; prof. Wildon Carr in opere *General Principles of Relativity*, qui ceterum opera a Bergson, Croce et Gentile composita in linguam anglicam convertit; et Lord Haldane quem paulo superius commemoravimus. Qui omnes audacissimam relativitatis theoriam avidissime et sine ulla critica in eius veritatem inquisitione amplexati sunt. Multo cautius, imo acutissime et diligentissime in totam hanc quaestionem inquisivit A. N. Whitehead in opere: *The Concept of Nature* (1920), quod maxime commendare velim, cum toti quaestioni novam afferat lucem susceptoque argumento non servire sed potius imperare dicendum sit.

Quod autem ad opera historica spectat et ad versiones auctorum externorum, haec digna peculiari nota reperiuntur. Oxonii insignis operum Aristotelis traductio coepta continuatur; vertuntur insuper Bergson, Croce et Gentile, et iam Patres ex Ordine Praedicatorum supremam admovent manum versioni anglicae Summae Theologicae Sancti Thomae. Ex antiquioribus philosophis Plato imprimis atque Plotinus nostros delectant, uti testantur duo quae de Plotino in lucem edidit volumina Dean Inge, qui in cathedrali Sancti Pauli ecclesia antistitis munere fungitur, et praeclarum studium quod circa Neo-Platonicos W. Whittaker confecit. Speramus etiam fore ut quam primum typis excudatur opus de Aristotele eiusque discipulis a professore Burnet exaratum, qui merito inter optimos auctorum graecorum interpretes recensetur.

Postrema nostrae tractationis pars philosophiae scholasticae atque catholicae reservatur. Ad hanc evolvendam atque in debitum honorem

revocandam magno nostri conatu incubuerunt, ad cuius conatus tamen felicem exitum plures obfuerunt difficultates. Olim enim timor ne ob exiguum legentium numerum a libris foliisque edendis damnum emergeret animos deterrebat; ad usus porro Catholicorum sufficere dumtaxat visa est optima illa *Stonyhurst Series;* deest quoque copia egregiorum philosophorum, qui in nostris castris dimicarent; sed pedetentim etiam Catholici in arenam descendere incipiunt. Etenim mutata sunt interim tempora; libentius nunc recipitur quidquid de mediaevalibus scholasticis scriptum est; imo doctrinas solidas et bene quadratas Catholicorum appetunt non solum philosophi sed etiam qui vel leviter sunt literis imbuti. Testis est liber in S. Thomam a viro catholicae fidei non addicto P. Wicksteed editus, cui titulus *The Reactiones between Dogma and Philosophy,* in quo summa eruditio summae erga philosophiam scholasticam iungitur benevolentiae; testis quoque est Oxoniensis cuiusdam Professoris quem ipsi loquentem audivimus sententia qua asserebat scientiam et usum philosophiae scholasticae multum prodesse ad summos honores in Universitatibus adipiscendos. Cedit igitur despectus quo olim philosophi scholastici habebantur admirationi, et iam Divus Thomas inter summos omnium aetatum philosophos computatur. Quapropter quam opportunissime opera S. Thomae anglice vertuntur faustisque auspiciis sapientiae scholasticae absconditum thesaurum reserare et in lucem efferre incipiunt. Iamiam optimum incrementum exspectare nos iubent fructus quos ex laboribus nostris colligere cepimus: Patres ex Ordine Praedicatorum ad Universitatem Oxoniensem adsciti; ius aliquibus e Societate Iesu sodalibus concessum in eadem Universitate cursus quosdam praelectionum habendi; summum praemium in philosophia bis in hoc ultimo lustro a Patribus Societatis Iesu relatum. In numero operum quae nostri in lucem ediderunt recenseri debent volumina quae de logica atque metaphysica conscripsit Coffey, apud Maynooth in Hibernia professor, necnon nova editio logicae Patris G. H. Joyce S. I. Demum inter opera philosophica aliquomodo referri possunt *Philosophy of mysticism* ab E. Watkin conscriptum, et opus apologeticum *God and the Supernatural* a catholicis quibusdam olim Oxonii alumnis exaratum.

En indicia quaedam conatuum quibus catholici apud nos philosophiae christianae instaurandae operam navant, qui conatus sequentibus annis absque dubio optatum afferent fructum.

M. C. D'Arcy S. I.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Quelques ouvrages de Droit canon.

1. Dans ses Dispositions préliminaires, a. 3, le Code civil italien formule le principe que d'autres législations ne reconnaissent qu'implicitement: dans les cas non prévus par la loi, le juge, en dernière analyse, devra trancher d'après *les principes généraux de Droit.* Que faut-il entendre par ces principes généraux de droit, et quel est leur rôle dans la législation existante: tel est le sujet d'une conférence inaugurale du Cours de Philosophie du Droit, faite à l'Université de Rome le 13 décembre 1920 [1]. Toute l'école positiviste répond qu'il ne saurait être question que des principes de droit purement *positif*, contenus implicitement dans les textes des Codes. Le professeur del Vecchio prend nettement position contre pareille interprétation: elle est foncièrement insuffisante. Les travaux préparatoires, et plus encore tout le système du droit italien démontrent que ces principes généraux de droit sont ceux du *Droit naturel* proprement dit, de la « lex naturae » de S. Thomas. Ces principes-là, tout le droit positif les suppose: il les énonce, les sanctionne, en tire des conséquences, en détermine des applications. La démonstration descend dans le détail des institutions juridiques et montre comment, en des points de plus en plus nombreux, la loi ou la jurisprudence ou la doctrine tendent à reconnaître des principes de droit purement naturel. — La lecture de l'opuscule n'est pas toujours particulièrement aisée. La pensée, souvent touffue, embarrassée parfois par ses attaches à des philosophies plutôt disparates, finit cependant par se dégager, ferme et nette. Pas aussi ferme encore qu'on l'aurait désiré: le Droit naturel est-il seulement un ensemble d'idées, de théories que l'évolution de l'humanité modifie lentement et dont la stabilité, fondée sur la stabilité relative du fonds d'idées et de sentiments qui constituent une civilisation particulière, n'a rien de définitif; ou bien faut-il entendre par Droit naturel une

[1] G. del Vecchio, prof. nella R. Università di Roma, *Sui principi generali del Diritto* (Estratto dall'Archivio Giuridico, vol. LXXXV, fasc. 1). Modena, Soc. Tip. Modenese, 1921, in-8°, 62 pp.

doctrine fondée sur des principes absolus de raison, ayant donc valeur absolue, indépendamment de toutes les contingences de temps et de milieu ? On n'est pas tout à fait fixé.

2. Le livre du P. Noval [1] est, dans le sens strict du mot, un commentaire du Code. L'ordre est celui du Code; les divisions — sections, titres, chapitres, articles — sont celles du Code; la trame du commentaire est faite du texte même de la loi. Au début de chaque nouvelle matière, sous le titre « expositio rubricae », l'auteur donne un aperçu méthotique des notions nouvelles qui vont se présenter, résume, s'il y a lieu, l'histoire de l'institution dont on va traiter; vient ensuite le texte des canons, accompagnés chacun de leur commentaire respectif. L'idée de mettre en vedette par une disposition typographique particulière tout ce qui est emprunté au Code même, est réellement heureuse; peut-être aurait-on pu dans l'exécution viser à laisser néanmoins quelque relief aux titres et sous-titres. On nous pardonnera cette chicane; et encore cette autre, inspirée elle aussi par le désir de voir le livre répondre plus adéquatement à son but: n'y aurait-il pas avantage à remplacer les « Questions » qui précèdent chaque canon et dont l'utilité n'apparait pas toujours, par un sommaire ou plan schématique au début de chaque titre ou chapitre ? La connexion des éléments et leur place dans l'ensemble en deviendrait plus apparente.

Le commentaire du P. Noval est sobre, net et solide. C'est dire toute sa valeur comme manuel de la « Schola textus ». Sans entrer dans des discussions étendues et théoriques, l'auteur a voulu donner un ouvrage avant tout pratique. Il nous parait que quelques indications bibliographiques bien choisies, comme peut seul les donner un maitre expérimenté, n'auraient pas été déplacées dans ce cadre: à l'étudiant désireux d'approfondir une question, elles épargneraient bien des tâtonnements. Le lecteur pourra se demander aussi à maint endroit s'il n'eut pas mieux valu s'astreindre davantage à expliquer les *choses*, au risque peut-être de sembler moins commenter les *termes* de la loi. Le Code n'est pas un traité juridique; la méthode *strictement* exégétique de l'auteur n'est-elle pas un obstacle à l'exposé systématique des institutions ? L'étude plus sérieuse de quelques parties permet ce-

[1] P. Ios. Noval O. P., *Commentarium Codicis iuris canonici,* Liber IV. *De Processibus.* Pars I. *De iudiciis.* Augustae Taurinorum. Romae, Marietti, 1920, in-8°, xii-624 pp.

pendant de constater que le P. Noval a su, avec un art véritable, faire entrer dans un commentaire littéral du texte presque tous les éléments d'un exposé scientifique du droit. L'auteur a été le premier à éditer un manuel sur une matière particulièrement difficile; il est dans l'ordre qu'il se rencontre dans son ouvrage, sur des points particuliers, des opinions qui ne rallieront pas tous les suffrages.

3. L'étude du Rev. Farren [1] a été présentée comme dissertation doctorale à la faculté de droit canon de S[t] Patrik's College, Maynooth. Les circonstances ont obligé l'auteur à la faire plus sommaire que lui-même ne l'aurait voulu; le travail y aura perdu peut-être en érudition: ne serait-ce pas ce souci de dire en peu de mots toutes les choses essentielles qui lui a valu sa remarquable netteté? La notion de domicile en droit romain; l'évolution de cette notion en droit canonique; la formation et les développements de l'institution du « quasi-domicile »: tels sont les chapitres de la partie historique. Le dernier est particulièrement intéressant. La partie pratique, exposé du droit en vigueur avec examen de quelques cas ou applications plus difficiles, est concrète et claire. Les solutions de l'auteur s'inspirent d'un jugement droit, ennemi des subtilités et des complications. Ici surtout on regrettera que le Dr. Neil Farren n'ait pas eu le loisir d'approfondir ses recherches et d'étoffer ses conclusions. Comme solutions originales, il y a à signaler celle des modes d'interruption de la résidence de 10 ans ou 6 mois (c. 92, § 1, 2); celle de l'acquisition possible de domicile par simple résidence de 10 ans *au sortir* de la minorité (c. 93, § 2 coll., c. 92, § 1).

J. J. S. I.

[1] Rev. NEIL FARREN B. A., B. D., D. C. L., *Domicile and Quasi-domicile. An historical and practical study in Canon Law.* Dublin, Gill, 1920, in-8°, VII-127 pp.

RECENSIONES

A. M. LEPICIER. — Tractatus de Novissimis. — Parisiis, 1921, Lethielleux, p. XLIV-550.

Rmus auctor, tot voluminibus editis optime notus, in hoc opere sicut in ceteris religiose vestigia S. Thomae premit, et quae in scholis agitari solent magna eruditione exponit.

Claro totius tractatus, in XI quaestiones divisi, conspectu exhibito universalitas mortis pro omnibus omnino hominibus asseritur; in specie de Henoch et Elia, de B. Virgine, de S. Ioanne evangelista, de hominibus in fine saeculorum victuris agitur. Ubi de animabus separatis inquisitio instituitur, etiam spiritismi opera breviter tanguntur. Cl. auctor refutat sententiam P. Palmieri statuentis probabile esse animam separatam posse movere corpora [1] et P. Thurston fingentis parvulos sine baptismate decedentes naturali gaudere felicitate, eosdemque censentis in infantium limbo evolutioni subiacere suarum intellectualium facultatum atque ita posse desiderium concipere cum hominibus viventibus communicandi. Contra aliquos, perversa misericordia motos, egregie urget pro quolibet peccato mortali aliquem in inferno aeternaliter esse puniendum. Quaestiones de coelo, inferno, igne praesertim corporeo, purgatorio sollicite examinat. Pariter omnia de fine mundi, de signis ipsum praecursuris, de iudicio universali, de resurrectione mortuorum qualitatibusque corporum resuscitatorum satis ample tractat. Omni iure urgetur neminem certitudinaliter posse scire tempus adventus Domini. Egregie pariter vindicatur in resurrectione animam idem numero corpus resumpturam esse.

Dum in libro generatim solida doctrina proponitur, quoad singula haec forsitan desiderantur. Argumenta e S. Scriptura, maximopere e Traditione desumpta magis complete exarentur. Quoad B. Virginem p. 18 non omnes assentientur, cum dicatur « de Beatissima Virgine retinendum est, eam utique *de iure* fuisse immortalem, non quidem titulo naturae aut gloriae, sed titulo gratiae, quatenus immortalitatis

[1] *Tract. theol. de Novissimis,* Prato. 1908, Giachetti, p. 7.

privilegium, Adae innocenti concessum, relate ad eam revocatum minime fuerit ». Nequaquam enim B. Virgo propter immaculatam conceptionem eo ipso fuit in statu iustitiae *originalis*, prout Adae collata est. *Debitum* enim peccati originalis habuit, et quidem, cum alias redemptio explicari nequeat admittendum est debitum *proximum*[1]. Vere redempta est utique redemptione praeservativa; quare gratia, *primo* conceptionis momento concessa, est *gratia Christi*, non *gratia Dei, prout fuit gratia Adae, cui dona praeternaturalia annexa erant.* Cl. auctor remittit ad suum tractatum *de Beatissima Virgine Maria Matre Dei*, ubi ita arguit: « Ergo B. Virgo immortalis fuit ex titulo gratiae, scilicet ex dono Dei tribuentis animae vim quamdam supernaturalem per modum habitus, praeservantem corpus eius a corruptione; ita quod licet corpus eius *remote*, i. e. propter contraria principia unde constabat, corruptioni subiaceret, tamen *proxime* redderetur a corruptione immune. Revera quod hoc immortalitatis privilegium non fuerit B. Virgini denegatum satis innuunt verba Bullae Ineffabilis: *Quapropter illam longe ante omnes angelicos Spiritus cunctosque Sanctos coelestium omnium charismatum copia de thesauro divinitatis deprompta ita mirifice cumulavit, ut ipsa ab omni prorsus peccati labe semper libera ac tota pulchra et perfecta eam innocentiae et sanctitatis plenitudinem prae se ferret, qua maior sub Deo nullatenus intelligitur, et quam praeter Deum nemo assequi cogitando potest.* Ubi etiam agnoscitur in augusta Virgine status originalis innocentiae cum admirabilis sanctitatis praerogativa. Atqui conditio immortalitatis erat adnexa ex Dei gratuito beneficio statui iustitiae originalis: unde cum sine poenitentia sunt dona Dei, hinc nulla est ratio, cur Beatissimae Virgini immortalitatis privilegium sit denegandum »[2].

Sed ubinam, quaeso, edicitur hanc gratiam B. Virginis, qua maior sub Deo nullatenus intelligitur, fuisse *iustitiam originalem*? Eo ipso, quod B. Virgo includebatur in lege, iuxta quam peccatum ab Adamo in illos transiret, qui naturali via ab illo descendebant, *iam gratiam non possidebat vi decreti originalis.* Deus propter merita passionis Christi executionem legis impedivit animamque primo conceptionis momento gratia ornavit. Sed tunc profecto statim, quaestio oritur, cum agatur de *libera* voluntate, inquantum Deus executionem legis impediverit. Potius in B. Virgine urgendum est, *ipsam poenae a Deo po-*

[1] Palmieri, *de Deo Cr. et El.*, p. 743; Chr. Pesch, *de Deo Cr. et El.*, n. 298; Huarte, *de Deo Cr. et El.*, p. 499, n. 565 (ad usum privatum audit. Univ. Greg.).

[2] P. II, c. II, art. 3, n. 5 sqq.

sitive statutae post lapsum non subiacuisse. Poena enim haec non incurritur propter ***solum debitum peccati***, sed tantum propter ***ipsum peccatum originale***. Poena ista non est tantum mors, sed mors cum insequente corruptione seu permanentia in statu mortis, uti clare enuntiatur *Gen.*, 3, 19. Non ergo illa via incedendum est, ut dicamus B. Virginem iustitia originali praeditam fuisse, dono immortalitatis annexo, sed potius Matrem Dei poenae a Deo positive statutae post lapsum non subiacuisse, nempe morti cum permanentia in statu mortis.

Nec amplius quid ex damnatione prop. 73. Baii deduci potest: « Nemo praeter Christum est absque peccato originali: hinc Beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque eius afflictiones in hac vita sicut et aliorum iustorum fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis ». Recte dicit auctor ibidem, n. 11. « Porro sensus obvius damnatus in hac propositione est, quod B. Virgo mortua sit in poenam peccati originalis, quasi contraxerit peccatum originale et in eius poenam ipsa debuerit mori sicut ceteri homines ». At ex hisce nequaquam eruitur Beatissimam Virginem possedisse iustitiam *originalem cum dono annexo immortalitatis, sed ipsam non subiacuisse nec peccato originali nec poenae a Deo statutae post lapsum.*

Quoad homines in fine saeculorum victuros probabilissimum videtur 1 Cor., 15, 51 legendum esse: « πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα ».

In quaestione de animabus separatis prius *de statu* inquisitio instituenda esset, deinde *de loco*. Quoad statum censura ibi posita admittitur, quoad locum minime. Secundum enim doctrinam Aquinatis anima separata praescindit a loco, item visio beatifica. Infernum damnatorum esse locum utique concedendum est, quia *anima patiens igne corporeo ad locum determinatur*, sed hoc a theologis communiter tantum ut theologice certum statuitur. P. 170, n. 10, quaeritur, utrum inferni existentia probari possit ratione naturali? Respondetur a cl. auctore: Negative. Ratio affertur: « Quod poena huiusmodi proprie in inferno sit luenda, nonnisi fide divina patescit. Nonnisi enim ex revelatione accipimus, tum esse aliquem specialem locum torquendis iniquis deputatum, tum horum poenas specifice esse ignem et privationem beatificae visionis, tum denique tormenta huiusmodi in aeternum esse duratura ».

Sed in hac re praecise duo quam maxime distinguenda sunt: 1° Dari *statum* damnationis *aeternae* eo sensu, quo ex. gr. a Cathrein[1] statuitur, profecto rationibus haud spernendis e sola ratione

[1] *Phil. mor. th.*, 23, n. 173.

naturali depromptis fulcitur[1]. 2° Dari *locum* inferni, poenam damni consistere in privatione visionis beatificae poenamque sensus infligi mediante igne corporeo, utique nonnisi revelatione divina patescit.

Argumentum pro existentia purgatorii ex 1 Cor., 3, 12 sqq. deductum aliter proponendum est[2]. Aliquoties cl. Auctor ad revelationes privatas recurrit. Quamvis revelationes privatae, in quibus praeeunte Sancta Ecclesia certe quam maxima cautio est adhibenda non a limine debeant reiici, imo accidere possit, ut quis cui certo constat Deum private aliquid revelasse, fide divina hoc teneatur credere, tamen *theologo dogmatico* ex ipsis arguendum non est. Ipsi enim revelationem illam, quam Deus Sanctae Ecclesiae tradidit tueri, exponere et ex illa conclusiones deducere incumbit.

Quoad novissima mundi a nimiis inquisitionibus abstinens iis contentus esse quis debet, quae in S. Scriptura secundum expositionem Ecclesiae, in consensu Patrum, in communi et probata doctrina theologorum continentur.

Haec tamen scripta non sunt ad diminuendum valorem operis, sed ad maiorem adhuc perfectionem suggerendam.

Fr. S. Mueller S. I.

M. JUGIE. — **La Béatitude et la Science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins** (Extrait de la « Revue des Sc. phil. et théol. », 10, 548 sq.).

Le R. P. Jugie, frappé à juste titre de la pauvreté de la preuve patristique communément alléguée en faveur de l'attribution de la vision intuitive à l'âme du Christ dès son entrée en ce monde, signale deux passages de Léonce de Byzance (*Contra Nestorianos et Eutychianos*, l. 2, P. G., 86[1], 1336-1337 et 1352), qui, s'ils ne sont pas aussi explicites que le témoignage classique de S. Augustin, valent néanmoins, pour qui saisit la portée de ce qui y est affirmé, quant à la « béatitude » initiale et ininterrompue de l'âme du Christ. Et par ailleurs, ils ont un intérêt spécial pour deux raisons, qui valent la peine d'être relevées. Premièrement, ils ne sont pas venus sous la plume de Léonce de Byzance pour les besoins de la cause, mais

[1] Tantum hoc sensu intendi potest ab auctoribus « Existentiam inferni naturali rationis lumine probari posse ».

[2] Cfr. Cornely, in *Ep. priorem ad Cor.*, p. 91 sqq.

au contraire, plutôt contre les intérêts de la cause chalcédonienne, pour laquelle il milite contre l'aphtartodocète Julien d'Halicarnasse. Deuxièmement, Léonce de Byzance n'énonce pas son sentiment comme personnel, mais comme commun à tous les chrétiens.

Postérieurement à Léonce de Byzance, le P. Jugie aligne encore Euloge d'Alexandrie (apud Photium, *Bibl.*, cod. 230, P. G., 103, 1081 et 1084), Sophrone de Jérusalem (*Epist. ad Sergium*, P. G., 87, 3192-3193), S. Maxime le Confesseur (*Quaestiones et dubia*, qu. 66, P. G., 90, 840), en faisant remarquer fort à propos que l'erreur par eux combattue, celle de Thémistius et de ses disciples, les Agnoètes, n'était pas le monophysisme d'Eutychès, mais celui de Sévère d'Antioche, lequel distingue très nettement l'humanité de la divinité, attribuant par conséquent l'ignorance à l'humanité, sans en entacher la divinité.

Ceci amène l'auteur jusqu'à Jean Damascène, auquel il est encore à même d'ajouter Photius (*Quaest. 80 ad Amphilochium*, P. G., 101, 509). Tous ces Orientaux déduisent la vision intuitive et la science parfaite du Christ immédiatement de l'union hypostatique, plutôt que des exigences de la sotériologie.

Il nous plaît de faire cette constatation, laquelle vient à l'appui de ce que nous avons nous-même essayé d'établir récemment quant au lien de conséquence analytique qui rattache la vision intuitive à l'incarnation.

Le travail du R. P. Jugie se recommande, ou plutôt s'impose à l'attention de tous ceux qui ont à enseigner le traité *De Verbo Incarnato*.

MAURICE DE LA TAILLE S. I.

J. TIXERONT. — **Mélanges de Patrologie et d'Histoire des Dogmes.** — Paris, Gabalda, 1921, in-12°, v-279 p. Frs 7. — **Précis de Patrologie.** — Paris, Gabalda, 1920, in-12°, XI-514 p.

1. M. Tixeront a eu l'heureuse idée de réunir en volume des conférences données à l'Institut catholique de Lyon, et des articles parus dans diverses revues, suivant en cela, comme dit la préface, une coutume assez répandue. Hâtons-nous cependant d'ajouter que ce recueil trouve sa raison d'être, plus que dans cet usage, dans la valeur réelle de son contenu. Quiconque a pu apprécier la compétence de M. Ti-

xeront en matière d'histoire des dogmes et de patrologie, lui saura gré du beau livre, qu'il vient de présenter au public. On y retrouve la clarté, la précision, la modération, dont l'auteur a déjà fait preuve dans d'autres ouvrages. Nous en recommandons surtout la lecture à ceux qui désirent entrer en contact avec les grandes figures des premiers siècles chrétiens: S. Ignace d'Antioche, Tertullien, S. Cyprien, Clément d'Alexandrie etc.: pour beaucoup d'entre eux, ce sera à la fois une bonne introduction à l'étude des Pères eux-mêmes.

Signalons plus spécialement le chapitre IX: sur les concepts de « nature » et de « personne » dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles; et le chapitre XI: sur la doctrine pénitentielle de S. Grégoire-le-Grand.

Est-ce à dire qu'on sera toujours de l'avis de M. Tixeront? Non certes: le chapitre IX prêterait sans doute à des discussions (p. ex. ce qui est dit sur la célèbre définition de Boèce); de même on ne se rangera pas toujours de son côté là où il parle de la composition du Pasteur d'Hermas, ou du caractère de Tertullien. Mais pourquoi insister? Même en ne partageant pas son opinion, on ne lira pas sans intérêt ni profit l'exposé clair et judicieux du savant professeur.

2. Le Précis de M. Tixeront est un bon manuel de Patrologie, qui a déjà fait ses preuves. Il est clair, méthodique, d'une doctrine sûre et précise. L'auteur s'est avant tout proposé de renseigner brièvement sur la vie et les œuvres des écrivains ecclésiastiques, en y joignant, pour les auteurs de premier ordre, une appréciation de leur caractère, de leur talent, de leur style, et une courte analyse des principaux de leurs écrits. Pour des raisons alléguées dans l'Introduction, il n'a pas fait entrer dans le cadre de son livre un exposé de la doctrine.

La bibliographie est courte, mais généralement bien choisie. Ça et là, on aurait souhaité des renseignements plus complets et mis au point, comme p. ex. pour Filastrius, où on cherche en vain l'édition de Marx dans le corpus de Vienne, et l'étude de P. C. Juret sur le latin du même saint. Des remarques analogues seraient à faire pour S. Hippolyte, S. Hilaire, S. Ambroise, Victor de Vita etc.

Quelques auteurs de second ordre, nous semble-t-il, mériteraient plus d'attention, p. ex. Novatien, Zénon de Vérone, etc. Pour d'autres, au contraire, on aurait désiré que M. Tixeront se fût plus strictement conformé au plan qu'il avait en vue, en composant son Précis. « Abondance de biens ne nuit pas » (Avant-propos, p. VII): voilà un principe qui, pour un manuel, n'est pas sans inconvénient. Peut-être aussi l'ou-

vrage, tout en atteignant encore mieux son but, en serait devenu d'une lecture plus attrayante et facile.

Somme toute, un bon livre, dont nous recommandons vivement la lecture à tous ceux qui veulent s'initier aux études de Patrologie.

P. H.

EMILE AMANN, Professeur à l'Université de Strasbourg. — **Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise.** — Paris, Beauchesne, 1922, in-8°, VIII-420 p. Fr. 7,50.

Ce recueil de morceaux choisis vulgarise beaucoup de citations importantes et intéressantes. Il est souhaitable que les étudiants en théologie, gagnés par ce premier contact, se reportent aux contextes dans la langue originale. Mais beaucoup de chrétiens instruits affermiront leur foi et s'édifieront en retrouvant la dogmatique dans ces écrits des premiers siècles. Les extraits sont groupés suivant l'ordre chronologique et par écoles; une table analytique permet de retrouver pour chaque traité théologique les textes principaux des Pères. Les morceaux sont assez longs et les notices biographiques assez claires pour qu'un lecteur profane puisse se former quelque idée du genre littéraire et de la pensée religieuse des auteurs cités. Cette anthologie française ne fait double emploi avec aucun autre ouvrage.

M. D'H. S. I.

A. VACCARI. — **S. Girolamo.** *Studi e schizzi in occasione del XV centenario della sua morte.* — Roma, « Civiltà Cattolica », 1922, in-8°, 150 p.

La ricorrenza del XV centenario della morte di S. Girolamo ha fornito materia a parecchi studiosi di chiarire alcuni aspetti sotto i quali si affaccia quella grandiosa figura alla remota posterità.

Fra gli studi venuti alla luce, ci sembra di singolare pregio la presente monografia del P. Vaccari, dove, con sagacia di critico e competenza di erudito, il dotto professore dell'Istituto Biblico illustra l'ubicazione dell'*oppidum* di Stridone, luogo natale del santo Dottore, l'operosità scientifica, nonchè certi atteggiamenti del medesimo, adombrati da altri per pregiudizio religioso, desiderio di malsana popolarità. Sono pagine luminose da cui si riverbera l'immagine genuina geronimiana.

In sette capitoli, l'autore studia il ciclo dell'esistenza del Dottor Massimo da Stridone a Betlemme.

L'anno della nascita, ondeggiante fra il 331 ed il 350, è fissato al 344, come più prossimo al vero, e meglio si innesta fra i due estremi. Il luogo natio del santo, disputato dai Dalmati, Croati, Istriani, Sloveni ed Ungheresi, e secondo alcuni rispondente a *Grahovo* nella Bosnia, dal Vaccari è collocato con buone ragioni al confine meridionale della Carniola moderna. Con fine critica combatte la lettura *Stridonenses* della epigrafe enimmatica, copiata dal capitano Petkovic, sopra una tronca colonna, giacente sulla strada fra Grahovo e Glamoc (pp. 10-22). Ci mostra poi il giovine nel fiore degli anni in Roma, avidissimo di istruirsi, che ascolta i commenti di Terenzio e Virgilio sotto il celebre Elio Donato, che visita le catacombe, e se scivolò in qualche trascorso durante il tempo dei suoi studi nell'Urbe, non corse certamente « a bere a larghi sorsi alla coppa dei sensuali piaceri » (Grützmacher) e molto meno si inebbriò « nel tripudio carnale » (Buonaiuti). Quindi l'autore esamina certe espressioni del santo già avanzato in età, con cui lamentava i trascorsi giovanili: e così ricostruisce quel periodo di vita, che Girolamo menò in Roma. Qui nel suo secondo soggiorno a fianco del papa Damaso attese alla correzione del nuovo Testamento, impresa faticosa, « ma », come soggiunge il Vaccari, « uno dei più puri titoli di gloria per il santo Dottore », tuttochè giudicato a traverso dal Buchanam e da altri eruditi protestanti.

Un capitolo di gradita lettura è quello della vita intima di Girolamo nel convento di Betlemme, lembo ignorato nelle altre biografie del grande esegeta. Alcuni ritennero che non celebrasse mai il divin sacrifizio, appoggiati ad una espressione di Epifanio. Il nostro autore è di contrario parere, non sembrandogli di gran peso una tale autorità. A noi tuttavia fa difficoltà un passo del santo nella lettera 82, n. 2, ed. viennese, vol. LV, p. 109, dove dice: *qua conscientia ad Eucharistiam Christi, respondebo Amen, dum de caritate dubitem porrigentis?*

Nel capitolo V tratta della versione fatta del vecchio Testamento, esaminando di esso i principii e le norme della critica cui si attenne con fedeltà il santo Dottore nel condurre a capo quel poderoso lavoro.

Gli ultimi anni di Girolamo sono avvolti nel buio, ma proiettano un fil di luce lo scritto *De morte Hieronymi* e l'altro *De miraculis*, prodotti però leggendari.

Il P. Vaccari ha portato un prezioso contributo alla cognizione del celebre dottore dalmata.

GIUSEPPE DOMENICI S. I.

HILDEBRANDUS HOEPFL O. S. B., Lector Exegeseos in Collegio S. Anselmi de Urbe. — **Introductionis in sacros Utriusque Testamenti libros compendium.** — Vol. II. *Introductio specialis in V. T.* — Subiaci, Typis Proto-Coenobii, 1921. — Vol. III. *Introductio specialis in libros N. T.* — Romae, Libreria Spithöver, 1922.

Compendium introductionis in Sacram Scripturam quod R. P. Höpfl septem abhinc annis primo in lucem ediderat ad instar manuscripti, publici iuris nunc fit, postquam felici experimento eius utilitas est comprobata. Re quidem vera, quod maxime in huiusmodi operibus attenditur, variae quaestiones introductoriae quae singulos Veteris Testamenti libros respiciunt in hoc Compendio tam dilucide tractantur, ut lector facili negotio in cognitionem earum conclusionum ducatur quas ab iis, qui studiis theologicis dant operam, ignorari nefas habetur. Fatendum quidem est interdum longiorem materiae expositionem aliquantulum profuturam fuisse; ast hoc nonnisi in uno alterove casu deprehenditur, nec proinde operae pretium derogat, nam « ubi plura nitescunt, non paucis ego offendar maculis ». Ceterum si hoc naevum simul cum quibusdam mendis typographicis excipiantur, nil est in Compendio hoc quod laudem non habeat, inter quae perplacet ampla notitia bibliographica singulorum librorum V. T. tractationibus adiecta, in qua novissimae quaequae elucubrationes recensentur; id quod ostendit auctorem sui muneris existimasse non solum quid antiquiores senserint perspectum habere, sed etiam in recentiorum sententiis indagandis incumbere. Cuiuslibet libri argumentum breviter exhibetur, quaestionesque, auctores et tempus compositionis respicientes, solvuntur, ad trutinam revocatis et aequa lance expensis argumentis et probationibus quae hinc inde afferuntur. Circa authentiam Pentateuchi in laude ponendus est clarus auctor quod in salebrosissima quaestione syrtes ac scopulos devitans, securo gressu iter faciat, nova veteribus amice sociando, atque ab iis quae Ecclesiae auctoritas docuit, ne transversum quidem unguem recedendo. Silentio denique praetereundum non censemus articulum de auctoribus humanis sacrorum librorum, in quo principia talia ad hanc non raro arduam quaestionem dirimendam statuuntur, quae non poterunt non ab omnibus communi calculo probari.

Atque haec praecipua sunt quae in tanta rerum laudandarum varietate decerpsimus. Unum sperare licet, fore scilicet ut quamprimum et Introductio generalis et Introductio in libros N. T. prodeant, ad

veritatis librorum sacrorum maiorem defensionem, atque ad studiorum biblicorum maius incrementum.

Haec iam scripseramus cum R. P. Höpfl in lucem dedit alterum Introductionis specialis in S. Scripturam volumen. Methodus quam cl. A. est secutus identica illi est quam in priore volumine laudavimus, nec quidquam in variis tractationibus deprehendimus quod probatione dignum non sit. Praesertim vero R. P. gratulamur quod labori non parcens in variis quaestionibus tractandis, copiose et docte disseruerit de illis problematibus quae hodie maximi fiunt ac magno animorum aestu agitantur, ut sunt, e. g. quaestio synoptica et iohannea, nec non illa quae circa destinatarios epistolae ad Galatas versatur. Maximopere igitur est optandum ut cl. A. alacriter ad opus perficiendum manum admoveat, sine cunctatione Introductionem generalem evulgando.

ARNALDUS PARENTI S. I.

P. SIMON LANDERSDORFER O. S. B. — **Die Psalmen lateinisch und deutsch für gebildete Beter bearbeitet.** — Regensburg, Josef Kosel u. Friedrich Pustet, 1922, vol. in-8°, p. 416.

La traduzione dei Salmi che il R. P. Landersdorfer offre alle persone colte e divote, non potrà non incontrare il gradimento di tutti quelli, e non sono pochi, che desiderano conoscere il meglio possibile le meravigliose bellezze contenute in quei cantici ispirati, dei quali la S. Chiesa ha fatto la preghiera liturgica per eccellenza.

Una breve introduzione (p. 13-23) tratta con sobrietà adatta al suo scopo le questioni generali concernenti il Salterio, dopo la quale il ch. A. fa seguire la traduzione dei Salmi, e dei Cantici del Breviario Romano. Ogni carme ha un succoso compendio intorno alla natura, all'oggetto, e, quando è possibile, all'autore del Salmo: la versione immediata del testo ebraico, messa a confronto con quella della Volgata, fa risaltare a colpo d'occhio le differenze che corrono tra l'una e l'altra. Note non eccessive, ma sufficienti, rendono più chiara l'intelligenza del testo e mostrano la cognizione che l'Autore ha della letteratura assira. La versione poi con diversità di caratteri e con altri segni convenzionali indica le varie specie di modificazioni che a giudizio dell'Autore sono richieste per ridurre il testo a maggior perfezione.

Tal'è la traduzione che il ch. A. presenta al pubblico: opera che ha certamente il suo pregio. Una cosa sola ci permettiamo lealmente di diffidare ed è l'uso un po' troppo libero di critica testuale che egli

fa; uso che a volte lo porta a tener poco conto sia del testo Massoretico, sia delle versioni antiche per modificare, per quanto ci sembra, un po' eccessivamente, e più a piacere che secondo le esigenze, il testo tradizionale. È vero che il testo Massoretico non è scevro d'imperfezioni; ma quando una correzione s'impone, non sarebbe meglio di cercare di rispettarne più che si può la tradizione prima di venire a delle amputazioni o sostituzioni che hanno l'aria di essere un po' audaci, visto e considerato che le basi su cui poggiano sono forse più soggettive che oggettive?

È questa l'unica menda che abbiamo notato nella bella traduzione del R. P. Landersdorfer; e ci auguriamo che il ch. A. prenderà in buona parte la nostra franca osservazione che per altro non smentisce il valore della sua opera, ma anzi potrà giovare a lui e a noi per uno studio più accurato e più approfondito del Sacro Testo.

ARNALDO PARENTI S. I.

MONS. GIUSEPPE NOGARA. — **Nozioni bibliche proposte alla gioventù studiosa.** *Introduzione generale.* — 4ª edizione, Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero », 1921, vol. in-8°, p. 296.

Ad esporre in un modo facile ed accessibile a tutti quelle nozioni bibliche, che sono necessarie a chiunque voglia essere in qualche modo istruito nelle cose religiose, è destinato il manuale di mons. Nogara. Senza pretensioni scientifiche il professore di Scrittura dà un concetto chiaro del fatto, della natura, dell'estensione dell'ispirazione e della conseguente inerranza, confuta le ipotesi dei miti e delle leggende, l'uso eccessivo delle citazioni implicite, la teoria delle apparenze storiche e dei generi letterari.

Espone in compendio la storia del canone del V. e N. T., dà delle brevi e chiare nozioni sul testo primitivo dei libri sacri, sulle antiche versioni, sulla Volgata, e conchiude con un capitolo sull'ermeneutica.

Non manca qualche inesattezza, e la forza di alcuni argomenti non ci sembra bene esposta; pur nondimeno quest'introduzione generale ha raggiunto il fine, prefissosi dall'autore, di difendere e diffondere i concetti e le verità fondamentali, che aprono la via agli studi biblici.

Credo opportuno riportare il giudizio già datone dal P. Vaccari [1]: « Bontà di dottrina, chiarezza e ordine d'esposizione, facilità e lim-

[1] *Biblica*, n. 3, 1922, fasc. 2.

pidezza di stile ne fanno un libro assai adatto alla gioventù studiosa (laica s'intende) a cui lo destina il ch. autore... Qualche piccola inesattezza ci sembra che resti ancora qua e là... Per il fondo però godiamo dire che anche in punti, dove non è infrequente incontrare nei manuali difetti di buona informazione e di giusta dottrina, le *Nozioni* di mons. Nogara ci hanno risposto con una giustezza quasi inappuntabile, certo appieno soddisfacente ».

Francesco Celli S. I.

H. NOLDIN S. I. — **De poenis ecclesiasticis.** — *Codici iuris canonici adaptavit* A. Schoenegger S. I. *docens ius canonicum in Universitate Oenipontana.* — Editio duodecima (C. I. C. adaptata prima), Oeniponte, typis et sumptibus Fel. Rauch, Ratisbonae, Romae et Neo-Eboraci, apud Fridericum Pustet, 1921.

L'A. è noto a tutti per la *Summa theologiae moralis*, che, nonostante alcuni difetti, è senza dubbio uno dei migliori testi per chiarezza, ordine e dovizia di materia, e che meglio risponde alle esigenze pratiche sia degli alunni come dei sacerdoti. Il favore universalmente incontrato da questo testo di teologia morale (sono già uscite alla luce 14 edizioni) è una prova chiara ed innegabile del suo valore non comune e dei suoi pregi non ordinari.

L'operetta, che annunziamo, fa parte precisamente dell'opera di morale. In essa l'egregio A. offre una breve, ma chiara e sicura esposizione di tutta la dottrina canonica riguardante le pene ecclesiastiche medicinali, cioè le censure, restringendosi ad un cenno brevissimo, troppo breve (pp. 6-8, 110-113), delle pene vendicative. Perciò il titolo dell'operetta non risponde al contenuto. Esso deve cambiarsi in questi o altri termini equivalenti: *De poenis ecclesiasticis medicinalibus*, o meglio e più brevemente: *De censuris*.

Il lavoro del P. Noldin è un manuale assai pregevole, un commento pratico ed opportuno di quella parte del Codice che si riferisce alle censure, una guida sicura per quanti bramano conoscere la vigente legislazione ecclesiastica intorno a questa materia.

Ci permettiamo di fare alcune osservazioni, mossi dal desiderio di vedere questo lavoro sempre più perfetto nelle successive edizioni, specialmente per ciò che riguarda l'esattezza nella esposizione della dottrina canonica.

A p. 10 si dice che la censura « potest etiam habere rationem *poenae vindicativae* ». Ciò non è esatto, anzi è apertamente contrario

alla nozione e distinzione data dal Codice (cfr. cc. 2241, § 1, 2286, 2291, 2298). Secondo il nostro A. (p. 12), i Cardinali nelle chiese del rispettivo loro titolo possono infliggere delle censure. Anche prima del Codice l'opinione più comune e più probabile negava tale diritto ai Cardinali [1]. Oggi questa sentenza deve ritenersi, secondo noi, o certa affatto, o almeno quasi certa. Difatti il can. 240, § 2, dice che i Cardinali « in suis titulis vel diaconiis... omnia possunt quae locorum Ordinarii in suis ecclesiis, *exceptis ordine iudiciorum et qualibet iurisdictione* in fideles ». Ora in tanto si può infliggere una censura in quanto si abbia la giurisdizione nel foro esterno, essendo essa di natura sua un atto giurisdizionale (cfr. cc. 2220, 2226). Perciò se i Cardinali mancano di *qualsiasi giurisdizione*, ne segue con tutta evidenza che non possono infliggere delle censure. Ciò è confermato, almeno implicitamente, dal can. 239.

Non è esatto il dire (p. 15): « *Quaestio est*, num censura ligari *possint*, qui usum rationis quidem habent, sed adhuc *impuberes* sunt ». Nessuno ha mai dubitato che gl'impuberi, essendo capaci di commettere un delitto, possano essere puniti con la censura. E difatti nel diritto antico i violatori della clausura (e secondo il diritto delle Decretali anche i percussori dei chierici) incorrevano, quantunque *impuberi* la censura [2]. Nè il can. 2230 esclude ciò, anzi implicitamente lo ammette, decretando che gl'impuberi sono scusati bensì dalle pene *latae sententiae*, ma non da quelle *ferendae sententiae*, e che piuttosto con punizioni educative devono essere corretti, anzichè con censure od altre gravi pene vendicative.

A p. 43 si dice: « Ius patronatus exercere nequit excommunicatus *tantum* post sententiam condemnatoriam vel declaratoriam..... (cfr. can. 1470, § 4) ». Il can. 1470, § 4 si deve interpretare in relazione cogli altri canoni, e precisamente col can. 2265, § 1, 1°, il quale stabilisce: « *Quilibet excommunicatus* (anche prima della sentenza condannatoria o declaratoria) *prohibetur iure... praesentandi* »; e questo diritto di presentare il chierico alla chiesa o al beneficio vacante è il principale privilegio che compete al patrono (cfr. can. 1455, 1°). Perciò, a scanso di equivoci, l'espressione dev'essere chiarita.

Il nostro A. ritiene che la censura stabilita dal can. 2339 s'incorra per il solo e semplice fatto che il cadavere di un eretico o sci-

[1] Cfr. BALL.-PALM., *Opus theol. mor.*, VII, n. 26, ed. 3ª; WERNZ, *Ius Decretalium*, II, n. 632; VII, n. 148.

[2] Cfr. Const. Pii IX *Apost. Sedis*, ser. 2ª, n. VI; cap. 1, 60, X, V, 39; cap. 3 *De iudic.*, II, in 6°.

smatico ecc. venga seppellito in luogo sacro (p. 87). Ciò, secondo noi, *practice* non è da ammettersi — checchè sia della questione *speculativa* — perchè il citato can. 2339 parla espressamente di *sepoltura ecclesiastica;* ora dal can. 1204 sappiamo che la *sepoltura ecclesiastica* comprende non solo la deposizione o inumazione del cadavere in luogo sacro, cioè « legitime deputato fidelibus defunctis condendis », ma anche il trasferimento del cadavere alla chiesa e le esequie in essa celebrate. È vero che qualche autore, appoggiato specialmente al can. 1241, segue la stessa opinione del P. Noldin; però la maggior parte degli interpreti del Codice (per es. Chelodi, Cavigioli, Andreis, Peruzzi, Cerato, Ferraris, ecc.) tengono la sentenza contraria. Nè varrebbe il dire che nel can. 2339 è riferita quasi alla lettera la censura vigente nel diritto antico (cfr. Const. *Apost. Sedis,* ser. 4ª, n. 1), e che perciò, a tenore del can. 6, 2° e 3°, bisogna attenersi, circa l'interpretazione di essa, al diritto antico e alla più comune sentenza degli autori antichi, che è appunto quella seguita dall'egregio nostro teologo. Ciò non vale, osserviamo, perchè nel diritto antico mancava la nozione *precisa* della *sepoltura ecclesiastica* [1]; laddove il Codice ce la offre in termini chiari ed espliciti; e quindi, anche secondo i teologi e canonisti antichi [2], la questione era dubbia. Non neghiamo la probabilità della sentenza del P. Noldin; però siccome le leggi penali « strictae subsunt interpretationi » (can. 19), anzi nel dubbio *di diritto* « non urgent » (can. 15), è certo, *praticamente* parlando, che, stante la controversia degli Autori, la censura non s'incorre, perchè « in poenis benignior est interpretatio facienda » (can. 2219, § 1).

Non v'ha dubbio alcuno, stando allo spirito e alla lettera stessa del can. 2371, che la voce « *scienter* » si riferisce non solo alla parola « promoverint » (p. 108), ma anche alle parole « ministraverint » e « receperint ».

Nonostante queste osservazioni ed altre di minore importanza, che potremmo aggiungere, il lavoro del ch. P. Noldin è un'operetta fatta molto bene, assai utile agli studenti di teologia morale e ai sacerdoti, e perciò la raccomandiamo vivamente agli uni e agli altri.

Felice Cappello S. I.

[1] Cfr. Card. D'Annibale, *In Const. « Apost. Sedis » commentarii,* p. 104, ed. 5ª; Bucceroni, *Comment. III, Const. « Apost. Sedis »*, p. 168, ed. 5ª, ecc.

[2] Cfr. Ball.-Palm., *loc. cit.*, n. 322; Génicot, *Theol. mor. Instit.*, II, n. 609, ed. 6ª; Gury-Ferreres, *Compendium theol. mor.*, II, n. 977, ed. 4ª hispana.

SAC. DOTT. A. BERNAREGGI, PROF. NELLA PONT. FACOLTÀ GIURIDICA DI MILANO. — **Metodi e sistemi delle antiche collezioni e del nuovo Codice di Diritto Canonico.** — Monza, 1919, gr. 8°, 125 p. (Estratto da « La scuola cattolica » di Milano).

Dans la première partie et la plus considérable de son travail, le Dr. Bernareggi a voulu résumer une fois de plus l'histoire des sources du droit canonique; ses références témoignent d'une information large et consciencieuse. Le rapides indications en cours de route exquissent les grandes lignes du développement de la législation. L'avant-dernier chapitre expose de manière nette et suggestive l'évolution des idées de codification à l'époque moderne chez les civilistes comme dans la pratique des canonistes hétérodoxes et leur influence sur la préparation du Code. La dernière partie du travail s'intitule « Le système du Code canonique ». L'étude de ce domaine, à peu près vierge encore, intéresserait particulièrement le lecteur. Mais, sans parler de détails moins heureux — telle critique à l'adresse du nouveau Code s'inspire plutôt d'une exégèse rigide de grammairien — l'ensemble sans doute ne répondra pas entièrement à l'attente. L'auteur nous donne une analyse presqu'exclusivement formelle du Code; ce peut être là une des acceptions du mot « système du droit »: ce n'est pas la plus compréhensive. Les aperçus originaux qu'il a entr'ouverts, le professeur Bernareggi compte bien, nous l'espérons, les approfondir et les élargir.

J. J. S. I.

SAC. GUIDUS COCCHI CONGR. MISS. — **Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum.** — Liber I. *Normae generales.* — Taurinorum Augustae, sumptibus et typis P. Marietti, 1920, XI-205 p.

Auctor huius libelli proposuit sibi pro scopo totam Iuris Canonici materiam *lucide, solide* et *breviter* exponere secundum methodum scientifico-practicam ad tramitem decr. S. Congr. de Semin. et de Stud. Univers. d. 7. Aug. 1917. Cum prae oculis habuerit praecipue commodum suorum alumnorum in Collegio internationali Brignole-Sale pro missionibus exteris, maxime brevitati consuluit; eos ergo praecipue Canones illustrat, quorum notitia pro quotidiano usu magis necessaria est. Praemittit itaque in 45 pagellis: *a*) compendiosam disceptationem de connaturali homini charactere Religionis,

quae in concreto manifestatur in Christi Ecclesia (societate vera, perfecta, supernaturali et monarchica); *b*) et tria capita de notione et historia Iuris Canonici; de novo Codice et de fontibus Iuris Can. In sequentibus 150 paginis per capita pertractat primos 86 canones Novi Codicis.

Ordinandam et pertractandam materiam eruere conatus est e « peritissimis rei canonicae viris », praesertim ex d'Annibale, De Luca, Bucceroni, Noldin, Bargilliat, Vermeersch et Wernz: pro norma autem habuit Institutiones P. Phil. Maroto.

E. Ch. S. I.

I. SCHUSTER. — **Liber Sacramentorum.** — *Note storiche e liturgiche sul Messale Romano.* — Torino, Marietti, in-8°. — Vol. I (1919). *Carmi di Sion lungo le acque della Redenzione* (Notizie generali di sacra liturgia), p. VIII-201. — Vol. II (1920). *L'inaugurazione del Regno messianico* (La sacra liturgia dall'Avvento alla Settuagesima), p. 214. — Vol. III (1920). *Il Testamento nuovo nel sangue del Redentore* (La sacra liturgia dalla Settuagesima a Pasqua), p. 250. — Vol. IV (1922). *Il battesimo nello Spirito e nel fuoco* (La sacra liturgia durante il ciclo pasquale), p. 199.

Le *Liber sacramentorum* se compose de deux parties, d'une partie générale qui occupe tout le premier volume et déborde sur les suivantes sous forme d'introduction, et d'une partie spéciale formant le corps de l'ouvrage.

La première groupe une série d'études diverses, portant sur la liturgie en général, sur le cérémonial de l'initiation chrétienne, sur la réforme de Grégoire-le-Grand, sur les origines de la messe romaine, sur son développement, en particulier sur la formation de l'ordinaire, sur la discipline de la pénitence, sur les ordinations, les consécrations et les bénédictions, sur la liturgie funèbre, sur les observances propres aux différentes époques liturgiques de l'année, sur bien d'autres sujets encore.

La deuxième partie contient l'explication particulière de chacune des messes du missel. Elle se limite, jusqu'ici, aux messes qui appartiennent au propre du temps. La méthode rappelle assez celle de Dom Guéranger dans son *Année liturgique*.

Le titre général de l'ouvrage annonce un livre de science. Il n'est pas trompeur. Les *Note storiche e liturgiche* sur le missel ont, en effet, un caractère rigoureusement scientifique. La science de l'auteur

est même à ce point maîtresse de sa matière et de ses documents, qu'elle a pu se dégager presque complètement de tout l'appareil de l'érudition. Rien de plus agréable, de plus aisé, que la lecture du *Liber sacramentorum*. L'âme bénédictine se révèle dans cette œuvre d'un artiste délicat autant que d'un fin érudit. On est pris très tôt par le charme de ces évocations du passé, grandioses ou gracieuses, qui éclairent si bien et ennoblissent les mystères de notre culte présent, qui les intègrent en quelque sorte, et les font revivre, comme le dessin original replacé sous son calque. Tout l'ouvrage est un poème, un poème exquis, sans déclamation ni artifices. Toute sa beauté, il l'emprunte de son sujet dont il est le reflet fidèle. Qu'on lise, par exemple, dans le quatrième volume, la description de l'antique liturgie lucernaire ou bénédiction de la lumière, rallumée chaque soir à la tombée de la nuit. La bénédiction du feu nouveau, dans l'office du samedi saint en est un vestige. Quelle poésie mettrait dans la vulgarité de la vie la participation intelligente au culte liturgique largement restauré. Aucun livre ne l'a jamais fait voir comme celui-ci.

Le *Liber sacramentorum* est aussi un ouvrage de piété. Il serait même juste de dire, qu'en dehors de la partie générale, il est principalement cela. L'auteur veut faire communier l'âme de son lecteur, surtout l'âme de ses frères dans le sacerdoce, aux sentiments de foi et de chaste dilection qu'a inspirés à lui-même la méditation assidue du missel.

Nous nous bornerons ici à cette expression générale du charme exercée sur nous par la lecture de l'ouvrage. Au point de vue scientifique le P. de Santi a formulé naguère, dans la *Civiltà Cattolica* (1922, t. II), quelques légères critiques de détail auxquelles nous aurions bien peu de chose à ajouter en ce qui concerne le quatrième volume publié depuis.

Souhaitons que les sollicitudes de sa charge pastorale laissent au Révérendissime auteur le loisir de parfaire son poème jusqu'à son dernier chant.

Jean M. Hanssens S. I.

Mgr PIERRE BATIFFOL. — **Leçons sur la Messe.** — 6me édition — Paris, Gabalda, 1922, in-8°, xi-330 p.

En deux années de vie ce petit livre a donc atteint sa 6me édition ou, du moins, son 6me tirage. Fortune rapide, dont les livres de Mgr Batiffol sont coutumiers. Nous croirions cependant volontiers qu'il n'y en a pas beaucoup parmi eux qui aient marché aussi vite.

Notre recension est bien en retard sur ces succès. Nous y trouvons l'avantage de pouvoir faire le prophète après coup, en disant qu'ils étaient à prévoir. Les Leçons étaient assurées tout d'abord d'obtenir les suffrages des liturgistes de métier pour l'apport qu'elles offrent à leurs études, grâce à une documentation renouvelée et puisée directement aux sources; pour le progrès ensuite qu'elles réalisent dans la connaissance du développement historique de la Messe. Quelques solutions sont définitivement acquises. Pour les achever, il faudra chercher dans le même sens. Il nous semble pourtant qu'il est arrivé à Mgr Batiffol de découvrir dans ses documents un peu plus que ce qu'ils disent en toute rigueur. Nous croyons de même apercevoir quelque confusion entre des questions voisines, par exemple en ce qui concerne les vêtements ecclésiastiques ou la récitation du canon de la messe.

Les lecteurs qui chercheraient à s'édifier spirituellement en même temps qu'à s'instruire, trouveraient également leur compte dans les Leçons sur la Messe. En recherchant l'origine historique des cérémonies l'auteur, en effet, a cru ne porter aucune atteinte aux significations symboliques qui s'y trouvent attachées, mais aider au contraire à découvrir les plus sérieuses et les plus vraies. Les Leçons pouvaient compter enfin sur les faveurs de tous les lecteurs de bon goût. L'érudition de Mgr Batiffol est aussi élégante, nette et sobre qu'elle est vaste et abondante. Aucun étalage, pas de fastidieuses énumérations. Quelques textes, quelques faits, mais habilement choisis. Ajoutons à cela le soin de placer partout où il y a moyen l'anecdote piquante, en lui conservant sa couleur locale. Citons en exemple le joli début du chapitre quatrième.

Parmi les chapitres spécialement intéressants et importants, indiquons le premier, qui décrit rapidement la formation de l'Ordinaire dans le Missel romain; le septième, qui traite de la formation du canon romain et démontre par les documents littéraires contemporains que le canon n'est pas issu, comme on le prétend souvent, d'une série de bouleversements et de transferts mais qu'il est une composition primitivement ordonnée et homogène, dans laquelle on a introduit seulement, dans la suite, quelques pièces adventices. Signalons aussi l'Epilogue qui contient d'excellentes conclusions sur la manière d'entendre la messe.

Le chapitre qui analyse les traits essentiels du saint sacrifice intéresse directement la théologie dogmatique. La liturgie est une réitération de la cène, c'est-à-dire qu'elle est comme elle un sacrifice relatif. Il n'y a qu'un sacrifice consommé, celui de la croix. Mais ce

sacrifice a été offert par le Christ à la cène déjà, et nous offrons à notre tour ce sacrifice à la messe dans la forme où le Christ l'offrit à la cène et nous a donné le pouvoir de l'offrir. A la cène, l'oblation est faite de la victime qui *sera* immolée sur la croix ; à la messe, l'oblation est faite de la victime qui *a été* immolée.

Cependant, à la cène, le Christ fait lui-même l'oblation de son corps et de son sang, tandis qu'à la messe, le prêtre offre *vice Christi*. Dans la cène comme dans la messe, la présence réelle du corps et du sang divins font de l'une et de l'autre une oblation réelle et pas seulement une commémoration ou une annonce verbale et figurée.

Bref, les leçons sur la Messe nous offrent une lecture aussi édifiante qu'instructive, où nous apprenons à connaître et goûter les cérémonies de la liturgie et par elle l'auguste réalité qu'elles enveloppent.

JEAN M. HANSSENS S. I.

DOM PAUL CAGIN. — **L'Anaphore Apostolique et ses témoins.** — Paris, Lethielleux, 1919, in-8°, XII-383 p.

S'il fallait prendre à la rigueur l'expression de Dom Cagin et considérer son livre comme un ouvrage de vulgarisation, on pourrait le trouver un peu bien compliqué et dur à lire. Nous préférons y voir un travail proprement scientifique à mettre sur le rang des précédents ouvrages de l'auteur.

Des éléments qui lui fournissent son grand ouvrage sur le canon primitif de la messe (*Eucharistia. Canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, Tournai, 1913), l'auteur dégage une démonstration nouvelle tendant à reconstituer la formule de l'anaphore initiale, identique à celle employée par les Apôtres. Son principal document est l'anaphore contenue dans la compilation fameuse sous le nom de Constitution Ecclésiastique Egyptienne.

L'effort de son travail tend à montrer dans cette anaphore un témoin de la liturgie apostolique.

JEAN M. HANSSENS S. I.

F. GELLÉ, DOCTEUR EN THÉOLOGIE. — **Le mystère de la Communion.** — Paris, Beauchesne, 1922, in-8°, 47 p.

Il y a dans la communion, autre chose que la dévotion qu'elle nous inspire ou le secours qu'elle nous apporte dans la lutte contre nos défauts comme dans les sacrifices de la vie quotidienne. En elle,

se réalise un mystère. Quel est-il ? Par la communion, sans que nous en sentions rien, Jésus nous fait faire ce qu'il fait lui-même au ciel, où il demeure en la présence de Dieu comme la victime éternelle du sacrifice du Nouveau Testament.

Faire comprendre ceci à une intelligence d'enfant, c'est l'entreprise délicate tentée par l'auteur, un catéchiste émérite « des petits gars ». Aura-t-il réussi pleinement dans sa tâche ? Ce serait évidemment au *petit* Jean de donner son avis sur ce point. Il nous paraît, à nous, que les pensées dont s'inspire la catéchèse mystique de M. Gellé sont justes, belles et profondes mais que leurs traits sont bien indécis, leurs contours bien fuyants. Elles seraient facilement mal comprises d'un lecteur peu versé dans la science théologique. Le langage familier, gracieux, concret, imagé, n'arrive pas à voiler l'imprécision de la doctrine. Nous avons bien peur aussi que Jean n'ait à reprimer un sourire quand il lira que Jésus est un « Amour soupirant » et qu'il ne s'étonne fort d'apprendre qu'il est lui-même « dit » par Dieu le Père. Ces petits défauts d'une œuvre excellente par son fonds se corrigeraient facilement par un commentaire oral, parlant le même langage.

JEAN M. HANSSENS S. I.

CHANOINE SIMONS. — **Le sacrifice parfait, perpétuel et universel de la loi nouvelle.** — Edition réduite et simplifiée. — Bruxelles, Action catholique, 1918, in-8°, 255 p.

Ce petit volume est une œuvre d'édification et de vulgarisation. Il reproduit en substance l'édition originale, publiée en 1916, dont elle ne diffère que par son appareil scientifique réduit au strict, trop strict minimum. Il mérite les mêmes éloges. D'autre part, les notions dogmatiques de la première partie manquent de netteté. Ainsi, dans le concept du sacrifice, l'auteur a réduit outre mesure l'importance du rite extérieur indispensable à tout sacrifice, pour concentrer toute sa réalité dans l'acte intérieur de reconnaissance du souverain domaine divin. Dès lors nous ne saurions admettre la solution qu'il propose au problème de l'unité du sacrifice dans la passion et la messe. La définition de la communion eucharistique gagnerait également à plus de précision et de rigueur. La communion, participation au sacrifice eucharistique, ne nous associe pourtant pas directement à l'*acte* de celui-ci, mais à l'*état* de la victime, lequel *résulte* du sacrifice.

La deuxième partie du livre décrit l'histoire des cérémonies de la messe, principalement de la messe des fidèles ou liturgie eucha-

ristique proprement dite. Elle fixe tout d'abord le type uniforme de celle-ci, tel qu'il se réalise déjà dans la cène (action de grâces, consécration et communion) et le suit, de période en période, dans la formation progressive de la messe romaine actuelle. Cette idée est heureuse et la méthode est excellente pour nous faire saisir fortement le sens profond des différentes parties de la messe. Nous regrettons seulement que l'auteur ait cru devoir supprimer toute indication chronologique et se soit donné tant de latitude dans l'emploi de ses documents. La raison qu'il nous donne de son procédé ne nous rassure qu'à moitié sur l'entière exactitude des résultats auxquels il aboutit.

La dernière partie forme un recueil des principales règles destinées à diriger la piété des fidèles dans l'assistance à la messe.

Si donc l'auteur songeait à une nouvelle édition de son ouvrage, nous voudrions qu'il ne se préoccupât plus autant de « nuancer » sa pensée et laissât subsister quelques traces plus nettes de son érudition. A force d'éviter les précisions trop érudites, on finit par ne plus se faire comprendre des lecteurs à qui, précisément, on les voulait épargner.

JEAN M. HANSSENS S. I.

ALEXIS MALLON S. I., PROFESSEUR D'EGYPTOLOGIE À L'INSTITUT BIBLIQUE PONTIFICAL. — **Les Ebreux en Egypte** (« Orientalia », fasc. 3°). — Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1921.

Uno studio speciale per una cognizione sempre maggiore di quel periodo della storia del popolo Ebreo, che riguarda la sua dimora in Egitto, è cosa che viene accolta sempre con piacere nel campo degli studi biblici, e perciò il libro del r. p. Mallon non potrà non incontrare il plauso di chi si interessa di questi studi.

Il suo lavoro, come dice chiaramente egli stesso nella prefazione, non è nè un'opera di critica nè un'opera di esegesi; ma un contributo per servire a un maggiore sviluppo dell'una e dell'altra. Valendosi delle ricerche che prima di lui altri hanno fatto, e che si trovano sparse in libri e in riviste, non si è contentato già di farne semplicemente una sintesi, ma aggiungendovi le sue indagini e le sue osservazioni personali, prospetta il mezzo etnografico e geografico nel quale il popolo di Israele visse durante il suo soggiorno in Egitto; e illustrando sulla scorta dei monumenti e dei documenti, quei punti della storia Sacra, che, attesa la loro laconicità e la loro distanza dai nostri tempi, causano nelle menti dei lettori non pochi punti interrogativi; fa

sempre più risaltare la veridicità del Sacro testo in tutta la narrazione intorno alla discesa di Giacobbe e alla permanenza degli Ebrei in quella terra nella quale, ospitati dapprima benignamente, furon da ultimo con tanta crudeltà vessati.

L'ubicazione della terra di Gessen, prima stanza degli Ebrei in Egitto, dà al ch. A. l'agio di trattare con limpidezza e profondità un problema assai dibattuto e al tempo stesso di molto interesse, proponendo una soluzione nuova e meritevole di considerazione. Può darsi che le sue conclusioni non siano da tutti accettate: in campi dove l'incerto e il vago hanno tanto posto, è impossibile pretender di trovare l'uniformità di vedute; ma in ogni modo si dovrà sempre riconoscere nel p. Mallon insieme con la serietà delle prove addotte, l'invariabile serenità della discussione.

Altri punti vengon trattati assai ampiamente dal R. P. come: la penetrazione asiatica in Egitto prima della venuta degli Ebrei; notizia di grande importanza per la intelligenza esatta del racconto di Mosè; la dura persecuzione a cui furon sottoposti gli Ebrei, l'itinerario seguito dai medesimi fino al Mar Rosso e l'epoca dell'Esodo. Dovunque i documenti vengono esposti e sobriamente interpretati, deducendosene quelle conclusioni, le quali sembrano le più ovvie e naturali.

Un prospetto delle dinastie egiziane attinentisi al periodo storico trattato nel libro, e varii testi riguardanti il Mar Rosso e la regione dell'Istmo, oltre ad alcune notizie di natura etimologica per il nome di Hyksos terminano la bella monografia che caldamente raccomandiamo allo studio di tutti coloro, i quali bramano avere una chiara idea di quei tempi remoti nei quali la Provvidenza Divina si esplicò in maniera così meravigliosa a vantaggio del popolo eletto.

ARNALDO PARENTI S. I.

MONS. RODOLFO MAJOCCHI. — **Galileo e la sua condanna.** — Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero », 1919, vol. in-8°, p. 224.

La questione di Galileo è certamente anche ai nostri tempi oggetto di vive discussioni, e porge ai nemici della Chiesa occasione delle più amare invettive. Si può dire non vi sia opera polemica o dibattito tra cattolico e libero pensatore, ove il nome del seguace di Copernico non sia ripetuto come un oltraggio al supremo magistero della Chiesa. Sono noti gli studi interessanti che hanno apportato novella luce, soprattutto dopo che, per la ricerca dei manoscritti, si è potuto avere

un'edizione definitiva dei processi e dei decreti concernenti l'illustre astronomo, ed un'edizione completa delle opere.

La pubblicazione di così importanti documenti è stata un prezioso aiuto per lo studio di mons. Majocchi. Il fondo del lavoro è storico, ma vi sono inserite delle riflessioni e conclusioni apologetiche che scaturiscono dall'esposizione dei fatti. La questione scientifica sul valore delle affermazioni del Galilei viene, benchè brevemente, risoluta; come pure la questione esegetica è sintetizzata nel secondo capitolo: *La S. Scrittura e le scienze.*

In uno studio più rigorosamente apologetico, e non principalmente storico, si sarebbe dovuta svolgere con maggiore ampiezza la questione canonica, e sciogliere copiosamente non soltanto le obbiezioni popolari desunte dalle circostanze esteriori del processo, ma le più serie che le persone colte desumono dal valore giuridico dei processi degli anni 1616 e 1633.

Il lavoro però di mons. Majocchi riuscirà molto utile ai giovani, ed a quanti vogliono avere una cognizione precisa e chiara della famosa questione.

FRANCESCO CELLI S. I.

ALBERTUS MAGNUS. — **De animalibus libri XXVI.** NACH DER COELNER URSCHRIFT HERAUSGEGEBEN VON HERMANN STADLER (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XV und XVI) 2 Bde, in-8°, XXVI-892, XXI-792 S. Aschendorff, Münster i. W., 1916 u. 1921.

Im Jahre 1487 schrieb der Dominikaner Petrus von Preussen in seiner Vita B. Alberti Magni: « Scripsit de animalibus librum divisum in multos libros partiales, qui de manu propria eius conscriptus in praedicatorum conventu habetur ». Das Autograph blieb noch Jahrhunderte hindurch im Besitz des Kölner Konvents zum hl. Kreuz. Als um die Wende des 18. Jahrhunderts das Kloster infolge des Einfalls der Franzosen aufgehoben und seine Bibliothek verschleudert wurde, gelangte die Hs. in Privatbesitz. Heute bildet sie einen der kostbarsten Schätze des Stadtarchivs zu Köln. H. Stadler, der sich bereits seit langem mit Albert als Naturforscher beschäftigt hatte, übernahm die ebenso mühevolle wie dankbare Arbeit der Neuherausgabe. In einer schon 1912 in den Sitzungsberichten der bayerischen Akademie erschienenen Abhandlung führte er den völlig überzeugenden Nachweis, dass einmal die alte Tradition zu Recht bestehe und dass ferner

die vorhandenen Hss. von diesem Autograph und nicht etwa aus einer andern Redaktion herstammten.

Der Ausgabe ist das Kölner Autograph zu Grunde gelegt; an den wenigen Stellen, wo dieses heute Lücken aufweist, ist der ganze Apparat der Lesarten angegeben. Die Einleitung berichtet eingehend über das Aussehen der Hs., über die verschiedenen von der Urschrift abgeleiteten Manuskripte und Drucke, über die Art der neuen Ausgabe. Vorzügliche Autoren-, Orts- und Sachregister sowie ein Glossar und ein Verzeichnis der arabischen Namen ermöglichen es dem Leser, aus dem monumentalen Werke den vollen Nutzen zu ziehen.

Es seien einige Bemerkungen über das Werk selbst angefügt. Albert legte seiner Erklärung die arabisch-lateinische Uebersetzung des Michael Scottus zu Grunde, welche die verschiedenen aristotelischen Schriften zu einem Ganzen in 19 Büchern vereinigt hat. Er paraphrasiert diesen Text, fügt aber fortwährend aus Avicenna, Galen und anderen, vorzüglich aber aus der eigenen Erfahrung hinzu. Auftauchende Fragen werden vielfach in eigenen Kapiteln, den Digressiones, erörtert. Buch 20 und 21 enthalten selbständige, mehr philosophische Gegenstände berührende Abhandlungen. Die letzten vier Bücher geben in der Hauptsache eine Aufzählung der verschiedenen Tiere. Hier ist zum guten Teil der Löwener Dominikaner Thomas von Cantimpré, dessen für die Natur- und Kulturgeschichte gleich interessantes Werk De naturis rerum noch immer ungedruckt ist, die unmittelbare Quelle. Sehr vieles wird aber aus eigener Beobachtung ergänzt.

Das Hauptinteresse an dieser Schrift hat jedenfalls die Naturwissenschaft und Medizin. Das Werk ist geradezu der Inbegriff all dessen, was das Mittelalter über den menschlichen Körper und die Tierwelt wusste. Es zeigt zugleich, dass der seit der Humanistenzeit viel gehörte Vorwurf, als habe das Mittelalter die Natur nur aus Büchern gekannt, in dieser Allgemeinheit völlig unzutreffend ist. Albert kennt als echter Gelehrter fast die gesamte naturwissenschaftliche Literatur der Vergangenheit und Gegenwart. Aber er ist kein blosser Kompilator und Enzyklopädist. Er beurteilt durchaus selbständig das vorliegende Material; freilich geschieht dies nur soweit — und hierin liegt ein besonderer Vorzug gegenüber manchen späteren Scholastikern — als die Voraussetzungen und Mittel zu einem begründeten Urteil zur Verfügung stehen. Vor allem aber dringt sein Blick in die Geheimnisse der Natur selbst hinein. Sein Beobachten, Denken, Schliessen ist der Inbegriff auch seiner Methode. Und vor der eigenen Erfahrung muss selbst das Urteil eines Aristoteles, Avicenna und Galenus weichen.

Den Wert der zahlreichen Einzelbeobachtungen zu beurteilen ist Sache der Fachwissenschaft; uns liegt die Frage näher, welche Bedeutung für die Philosophie dem Kommentar innewohnt. An erster Stelle lieferte er die naturwissenschaftliche Grundlage für grosse Teile der scholastischen Philosophie. Die Lehren der Alten über das vegetative Leben und seine Funktionen, über die Sinne und ihre Tätigkeit können erst voll verstanden werden, wenn wir die Anschauungen über den körperlichen Unterbau dieser Lebensäusserungen hinreichend kennen. Weiterhin ist besonders in jenen Teilen, welche De partibus animalium kommentieren und im 21. Buch manch hochinteressanter Beitrag zur Tierpsychologie enthalten. In dem Traktat De ortu et inductione animae und ebenso im 20. Buch kommen Fragen zur Sprache, die mit der Philosophie in engster Beziehung stehen. Auf einen Punkt sei kurz hingewiesen.

Albert gilt gewöhnlich als der Vorläufer oder gar Anhänger der neuplatonisch-arabischen Lichtmetaphysik. Der Kommentar zur Schrift De causis, der in der Schrift De causis et processu universitatis enthalten ist, hat gewiss berechtigten Anlass zu dieser Auffassung gegeben. Um aber Alberts eigene Anschauung kennen zu lernen, darf l. 20 tr. 1 von De animalibus nicht übersehen werden. Dort nimmt er in allerschärfster Form Stellung gegen Zentralpunkte der Lichtmetaphysik: die Annahme, wonach das Wesen der himmlischen Körper das Licht ist und die « quinta essentia » sich auch unmittelbar an der Konstitution der Körper beteiligt als eine Art forma corporeitatis. Er kämpft hier offenbar gegen zeitgenössische Ansichten und hat ganz bestimmte Gegner im Auge. Die Anschauung selbst ist ihm ein « pessimus error », die Gründe « phantasiae, figmenta, fabulae ». In der Widerlegung geht er so gründlich voran, dass er selbst noch eigene bessere Gründe vorlegt und beantwortet.

So bietet Alberts grosse Tiergeschichte auch manches, das dem Philosophiehistoriker wertvoll ist. Vor allem jedoch verrät selbst dieses Werk den Charakter eines scholastischen Philosophen, wie er auch heute noch uns nottut. Und das sei besonders betont gegenüber dem vollständig ungerechtfertigten Verwerfungsurteil von M. de Wulf, der Albert in einem Artikel der Revue Néoscolastique von 1921 als piètre philosophe hinstellt. Wenn freilich die philosophische Begabung und Bedeutung fast ausschliesslich in der Synthese gesucht wird, dann muss Albert hinter andern, zumal hinter seinem grossen Schüler zurücktreten, obwohl sich auch bei ihm, besonders in den systematischen Schriften, recht wertvolle Beiträge zur Systematik finden. Wenn aber kri-

tische Beurteilung und Sichtung des Materials, wenn steter lebendiger Kontakt mit der Erfahrung und ein rastloses, allseitiges Erforschen von Einzelproblemen, das sich auf keine rein menschliche Autorität festlegt und keinen Stillstand kennt, nicht minder Funktionen und Kennzeichen des philosophischen Geistes sind, dann braucht Albert den Vergleich mit keinem Philosophen des Mittelalters zu scheuen, ja er ist selbst Thomas in einzelnen Punkten überlegen, wie denn auch seine Aristoteleskommentare im Mittelalter weit grösseres Ansehen und weit grössere Verbreitung besassen als jene des Aquinaten. Wir dürfen eben bei Wertung der Philosophie und der Philosophen nicht vergessen, dass die geistvollste Synthese wenig nutzt, wenn ihre Bausteine nicht tragfähig sind. Die deutschen Naturphilosophen des 19. Jahrhunderts bieten dafür ein warnendes Beispiel.

Was Art und Zeit der Entstehung des Werkes angeht, so bleibt noch manche Frage zu lösen. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass ich in der Ambrosiana zu Mailand eine bisher nicht beachtete Handsschrift befindet, die Reportata von Disputationen Alberts über die Tiergeschichte enthält. Das Schlusswort bezeugt, dass Albert 1258 zu Köln seinen Mitbrüdern Vorlesungen über dieses Buch des Aristoteles hielt und zur Wiederholung Disputationen anstellte. Ob diese Vorlesungen nicht die Grundlage des Werkes boten?

Zur Frage nach der Abfassungszeit nimmt Stadler in der 1916 erschienenen Einleitung absichtlich keine Stellung ein. Heute ist wohl zu sagen, dass zwar die Hypothese, nach der 1256 die kommentatorische Tätigkeit Alberts in der Hauptsache beendet war, endgültig widerlegt ist, dass aber betreffs mancher Einzelheiten noch viel zu tun übrig bleibt. Neuere Beobachtungen scheinen dazu zu drängen, die Abfassung der Kommentare und zumal auch des Tierbuches in eine noch spätere Zeit zu verlegen als es in meinen Kritischen Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen geschehen ist.

Franz Pelster S. I.

A. MICHEL. — **La Question sociale et les Principes théologiques.** — Paris, Beauchesne, 1921, x-290 p.

Studium istud de relatione inter quaestionem socialem et principia theologiae, sicuti ipse auctor in prooemio fatetur, pro fine praecipuo habet determinare partem, quam hac in quaestione solvenda tum iustitia, tum caritas ex lege divina et naturali habet, nec non officium status limitesque legitimae eius interventionis.

Opus suum auctor ea mente conscripsit, ut ostenderet propensionem status in relationes sociales hominum sese immiscendi easque ad placitum suum componendi, quae ubique fere nunc temporis viget, principiis catholicae doctrinae omnino esse contrariam, statumque imparem prorsus esse ad quaestionem socialem ex toto solvendam. Quae quidem generalis idea operis recta et iusta censeri debet. Quod tamen ad particulares auctoris assertiones attinet, nonnihil in ipsis desideratur. Et quidem, quamvis propriam activitatem status certis limitibus circumscribi negari nequeat, tamen hi, qui ab auctore assignantur, nimis arcti esse videntur. A munere enim proprio Status legislationem quam vocant socialem auctor noster fere ex toto removere conatur, quae tamen ad prosperitatem publicam efficiendam atque conservandam, quod primarium officium auctoritatis civilis constituit, quam plurimum valet. Itemque excepto casu extremae necessitatis solummodo indirectum influxum Status relate ad officia caritatis agnoscit; quod tamen et theoriae (quae quidquid ad communem utilitatem civium confert, legislativae potestati Status, salvis iuribus individuorum, subdit) et praxi christianorum etiam principum opponitur. Provocat quidem auctor ad doctrinam Leonis XIII nec non Aquinatis; num tamen mentem Summi Pontificis et Principis Scholae revera assecutus sit, dubitari potest. Textus enim, quos ex utroque affert, quibusque quasi inconcusso fundamento unice innititur, non semper accurate citantur, vel prorsus aliam interpretationem requirunt. Et sic v. gr. in prima praemissa suae argumentationis asserit, ad societatem humanam in pace conservandam praecepta iustitiae non sufficere, quia nequeunt totam materiam ad hoc requisitam amplecti. Quam assertionem ut probet, ad textum ex *Summa c. Gent.*, l. III, c. 130 et encyclicam « Rerum Novarum » provocat. Textus tamen S. Thomae, suspectae ceterum genuinitatis (nam in una tantum editione et non optima quidem invenitur) non parum immutatus in versione apparet. Scribit enim: « Les préceptes de la justice ne suffisent pas à conserver la paix et la concorde entre les hommes; il faut de plus faire régner entre eux l'amour ». In loco autem citato non legitur: Praecepta iustitiae ad pacem et concordiam inter homines non sufficere, sed: « Non autem sufficit pacem et concordiam inter homines per iustitiae praecepta conservari, nisi ulterius inter eos fundetur dilectio ». Iam vero ad verba Leonis XIII quod attinet, ex ipsis minime sequitur, obiectum materiale caritatis ab obiecto iustitiae, sicuti vult auctor, *adaequate* distingui, praeceptaque iustitiae ex natura sua ad pacem et concordiam inter homines stabiliendam insufficientia esse; sequitur solum, *aliqua* officia caritatis ab

officiis iustitiae esse distincta, quae « profecto — ut verbis Summi Pontificis utar — lege agendo petere ius non est » (*Acta Leonis XIII*, ed. Desclée, IV, p. 188).

Si vero relationes hominum sociales recte componendae caritatem necessario postulant, ratio non est quasi iustitiae praecepta vel rite observata non per se sufficerent, sed solum, quia sine caritate homines nec ea perfecte observaturos sperari potest. Si autem in se considerantur, praecepta iustitiae ad pacem conservandam sufficere debere patet tum ex textu S. Thomae (*c. Gent.*, l. III, c. 128), tum ex verbis Leonis XIII (in commemorata superius epistula encyclica): « His (sc. iustitiae) obtemperatio legibus nonne posset vim causasque dissidii vel sola restinguere » (*Acta Leonis XIII*, IV, p. 187).

Idem dicendum de proposita ab auctore distinctione inter debitum morale et debitum legale, ambitum iustitiae legalis et positivae legis humanae et sexcentis aliis quaestionibus. Ideo quamvis opus clarissimi professoris ad eas elucidandas multum conferat, profundior tamen penetratio mentis Angelici Doctoris eiusque commentatorum desiderari videtur.

EDMUNDUS ELTER S. I.

FLORENTINO BARBOSA. — **Metaphysica versus phenomenismo.** — Dissertaçâo sobre os pontos capitaes da philosophia contemporanea, p. 134, 8°. — Petropolis, 1920.

Hoc opusculum est congestio articulorum, quibus titulus « *Critica da base physica do espirito* », vindicantium metaphysicam contra Dr. Alcides Bezerra, qui Farias de Brito eiusque metaphysicae scholasticam notionem, opposito phenomenismo, impugnabat (p. 9, 15). Opus constat duplici *serie*; altera continet septem, altera quinque paragraphos.

In prima serie, triplici positione fundamentali circa veritatem paucis exposita, sc. dogmatismo exagerato, scepticismo absoluto et media aliqua via, quae multifariam adhuc dividitur (11-15), duo evincit: *a*) esse rectam definitionem nominalem et realem philosophiae (31-44); *b*) fundamentum definitionis realis dupliciter in tuto collocat: 1) negative, expositis et refutatis systematibus Kantii (45-54 et Augusti Comte (54-63), 2) positive, evicta realitate et cognoscibilitate substantiae (65-69). His accedit propter connexionem materiae refutatio idealismi acosmistici tum subiectivi (Fichte) tum obiectivi (Berkeley).

In secunda serie primum longius quam in prima exponit theorias cognitionis, quas dividit secundum fontes certitudinis, sc. scholasticam, cuius fontes sunt experientia, intellectus, ratiocinium et testimonium

historicum, criticismum, cuius fontes sunt vel experientia (Bacon), vel ratio (Descartes), vel ipsa facultas (Kant), neo-criticismum, cuius fons est actus liber voluntatis (Renouvier). Accedit notitia aliqua pragmatismi (James, Le Roy) (80-84). Deinde argumento historico comprobat definitionem realem philosophiae (92-98), cui adiungit illius conceptum extrametaphysicum tum materialisticum, tum idealisticum, tum phenomenisticum (101-105).

Tertio, investigat de conceptu nominali et reali metaphysicae; quod assecutus addit omnem philosophiam esse metaphysicam, si rationem procedendi potius quam obiectum inspiciamus. Hinc agit de metaphysica Augusti Comte, Kant et Spencer (25-30, 110-120).

Postremo, postquam disseruit quo sensu metaphysica sit scientia stabilis, quo sensu progressiva, explicat aliquid de causis entis.

Si has series inter se conferas, idem quoad rem et continent et evolvunt; sed in prima est clarior ratio thesim praecipuam evolvendi, in secunda vero amplior. Illud est etiam laudandum, quod in controversia cum phenomenistis tota vis ponitur in refutando Kant et Comte et in probanda realitate substantiae. Quod ut obtineat, adducit auctor argumenta, si historica excipias, passim adhibita in compendiis latinis.

Aliqua tamen non ita magni momenti minus probarem.

1. Non solum retinetur forma controversiae, sed ipsa quoque controversia, ut videtur, historice spectata. Hinc fit ut idem, data occasione, sit reassumendum; quod obstat progressui systematico totius operis. Hinc fit etiam ut in aliqua thesi immoretur utiliore ad controversiam quam ad intentum operis. Cfr. p. 19-30, 110-118 in quibus quaestio, debeantne dici metaphysici philosophi, qui metaphysicam destruere conati sunt, videtur inter quaestiones de nomine releganda.

2. Argumentum contra Kant ad hoc reducitur: Kant dubitans positive de valore facultatis ad cognoscenda noumena, ipsa facultate de suiipsius capacitate dubitat: quod est contradictorium (p. 46, s., 115). Hoc argumentum supponit dubium positivum Kantii fuisse universale, quod nusquam videtur inveniri apud Kant; e contra multa videtur admisisse sine discussione in ipsa positione fundamentali, patentibus et conquerentibus aliquando eius discipulis. Non dubitat de principio contradictionis, neque de valore legitimi ratiocinii, neque de aliquibus principiis v. gr.: propositio, quae simul cum sua necessitate cogitatur, est iudicium a priori; ex quo praecise videtur fluere systema.

Quod autem dicitur (p. 47): ratio ipsa est noumenon; investigatio igitur per rationem de capacitate rationis, implicite affirmat capacitatem rationis ad cognoscenda noumena, non videtur tantam ha-

bere efficaciam contra kantianos, supposita distinctione inter phenomenon et noumenon ipsi rationi applicata et a Kantianis adhibita.

Haec tamen non minuunt perfectionem operis, quod illis maxime potest esse utilitati, qui compendia latina non facile intelligunt.

M. P. S. I.

DENEFFE AUGUST S. I. — **Kant und die katholische Wahrheit.** — Freiburg i. Br., 1922, 8°, XII-200 S.

So überreich die moderne Literatur über Kant ist, so hat uns doch eine Arbeit gefehlt, welche die Kantische Lehre, insbesondere über Religion und Offenbarung, der katholischen Lehre gegenüberstellen und unter diesem Gesichtspunkte prüfen würde. Daher füllt dieses Buch eine Lücke aus und kommt einem häufig empfundenen Bedürfnis entgegen. Schon der Titel deutet Zweck und Charakter des Buches hinlänglich an. Nicht das rein philosophische, sondern vor allem das apologetische und theologische Interesse nimmt die erste Stelle ein; das Philosophische kommt nur insofern zur Sprache, als es für das Theologische die notwendige Grundlage bildet.

Deneffe führt eine umumwunden klare, kräftige Sprache. Punkt für Punkt werden die klaffenden Gegensätze aufgedeckt. Nichts wird verschönert, gemildert, bemäntelt. Manche Leser werden diese Art als allzu schroff, unmodern empfinden. Der Verfasser hat diese kräftige Sprache jedenfalls beabsichtigt. Angesichts der Tatsache, dass viele katholische Studenten in Deutschland kantianische Professoren hören, dass viele katholische Gebildete und solche, die sich zu den Gebildeten rechnen, moderne philosophische Literatur lesen, ist eine solche klare, derbe Sprache jedenfalls am Platze. Sie wirkt wie ein reinigendes Gewitter. Sie vertreibt das unklare Halbdunkel moderner Weltanschauungsideen, in denen Wahres und Falsches bunt durcheinandergemischt und für viele schwer von einander zu scheiden ist. Hier kann der gebildete katholische Laie unzweideutig erfahren, was wahr ist und was nicht. Und damit er nicht in den Verdacht gerate, der Verfasser schreibe Kant Ansichten zu, die er nicht gelehrt, lässt der Verfasser bei jedem Punkte die Quellen selbst sprechen. Das gibt dem Buche auch seine wissenschaftliche Bedeutung und hebt es über die Durchschnittsapologetik hinaus.

Für eine neue Auflage erlauben wir uns einige Wünsche auszusprechen: 1) Manches, was im Texte steht, wäre besser in den Anmerkungen unterzubringen. Dies gilt vor allem von den Zitaten, z.

B. S. 19, 20, 22, 25, 29, 38, 39, 42, 43, 46, 47, 48 usw. 2) Die Sprache erheischt eine sorgfältigere Feile. Oft stehen die Gedanken brüsk, ohne Vermittlung nebeneinander, so dass das Buch vielmehr den Eindruck einer vorläufig disponierten Skizze, als einer vollendeten literarischen Arbeit macht. Die Neigung der Deutschen, über dem Streben nach Gründlichkeit der Darstellung die Form zu vernachlässigen, müsste ganz besonders von katholischer Seite aufs entschiedenste bekämpft werden. Ein solides Buch, das in schönem sprachlichem Gewande an den Leser herantritt, wirkt hundertfach nachhaltiger, als wenn ihm die gefällige Form fehlt. 3) Manche Widerlegungen wären sorgfältiger durchzuführen, da sie in der gegenwärtigen Form den tiefer denkenden Leser nicht befriedigen. Dies gilt z. B. von S. 34, 35; S. 36 unten; S. 65 ff.; S. 79: « Auch Sokrates usw. »; S. 89 unten ist die Argumentation gar zu trivial; S. 91 oben; S. 109. 4) Das vierte und fünfte Kapitel: « Schwierigkeit im Verständnis Kants » und « Woher Kants Einfluss » sind doch, so richtig das Gesagte ist, recht ungenügend; ganz besonders das fünfte Kapitel über den Einfluss Kants löst mit den zwei S. 58 angegebenen Gründen keineswegs die gestellte Frage. 5) Der ganze zweite Teil, der eine Darstellung und Kritik der Kantischen Kritik gibt, müsste unseres Erachtens sowohl in der Darstellung als vor allem in der Kritik eingehender und gründlicher entwickelt werden, da sich alles Uebrige hieraus ergibt. Um den Umfang des Buches nicht allzusehr zu erweitern, könnte ja ein grosser Teil in Kleindruck gebracht werden.

Friedrich Klimke S. I.

J. DONAT S. I. — **Ethica generalis.** — Oeniponte, 1920, VIII-228 p. — **Ethica specialis,** 1921, VIII-303 p.

Hisce duobus voluminibus absolvitur Summa Philosophiae christianae ab eximio professore oenipontano conscripta. Opus hoc primo statim obtutu lectori commendatur tum actualitate argumenti, tum claritate expositionis, praesertim vero moderno scientifico apparatu, quem auctor, in quantum limites libri manualis permittebant, sat copiosum allegavit. Praeter quaestiones fundamentales, quae summa principia ordinis moralis attingunt, applicationesque eorum particulares, quae omni tempore aequalis fere sunt momenti, alias, numero non paucas, auctor proponit, quae nunc exortae vel multum agitatae maiorem attentionem omni ex parte merentur. Et ita in sectione de fine hominis accurato examini subicit sententias adversariorum, qui eum vel in

personalitate propria excolenda, vel in progressu sociali humanitatis promovendo ultimatim reponunt, partem veri, quae hisce sententiis continetur, a falso sedulo distinguens. Ubi de moralitate in genere agit, arctissimam eius cum religione connexionem, quam moderni labefactare conantur, luculentissime demonstrat. In parte tandem speciali, in qua « de paricularibus vitae condicionibus et de officiis iuribusque iis propriis » tractat, quaestionibus politicis perquirendis, quae nostris praesertim temporibus vehementissimas passiones excitant, ut de autonomismo politico, de mutatione politicae potestatis, de mutatione territorii et similibus, ampliorem locum tribuit.

Opiniones auctoris, quamvis in multis maiorem vel minorem probabilitatis gradum non transcendunt, semper tamen solido fundamento nituntur, exceptis forte paucissimis, pro quibus apparentes potius quam solidae rationes militare videntur. His adnumerandae sunt nonnullae praesertim assertiones, iura nationum spectantes, in quibus auctor parum videtur favere certis aspirationibus populorum, quae tamen, utpote iustae, tam egregium in Benedicto XV nactae sunt propugnatorem. In articulo de obligatione auctor quaestionem hanc, prouti in scholis catholicis tractatur, nec accurate nec distincte proponit; sententiam thomistarum alto premit silentio; Vasquezio tribuit opinionem ab ipsius opinione omnino diversam (cfr. Vasquez, In I^{m} II^{ae} disp. 150, c. 3), quae a nullo sustineri videtur, scilicet obligationem non esse effectum formalem legis, sed aliquid legi praevium. Loquens de proprietatibus legis naturae, universalitatem eius cum cognoscibilitate confundit. In thesi de sanctione ne mentionem quidem facit distinctionis inter sanctionem internam et externam, quae tamen ad rectam quaestionis solutionem omnino postulatur. In responso ad obiectionem contra sententiam de gloria externa ut fine ultimo, quem Deus amat et ratione cuius ad extra operatur, sententia, quam auctor proponit, non omni ex parte nobis probatur, cum non bene intelligamus qua ratione cum principiis theologicis componatur.

His tamen non obstantibus opus auctoris inter optima huius generis adnumerari potest.

EDMUNDUS ELTER S. I.

F. AGOSTINO GEMELLI O. F. M. — **Scienza ed Apologetica.** — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920, vol. in-8°, p. 359.

Con questo saggio apologetico il R. P. Gemelli, come afferma nella prefazione, ha voluto affermare un metodo. Egli non intende seguire la via delle grandi sintesi, impossibili nel periodo attuale di vastis-

sima cultura, ma vuole conquistare alcune verità parziali, e particolarmente quelle, in cui sente d'avere una preparazione non comune, e che si possono dire proprie dei nostri tempi. Nè si propone di combattere l'interpretazione monisto-materialista con una concezione che ricerchi le armonie tra le ultime scoperte della scienza e le affermazioni della religione; vi sono per lui altre questioni ed altri metodi più interessanti per il momento.

Nei primi due capitoli di questo saggio studia le relazioni possibili tra la nevrosi e la santità, e dimostra il fallimento della psicologia empirica nello studio del misticismo; negli altri due considera l'esponente della suggestione e dell'isterismo nelle guarigioni miracolose; a proposito quindi vengono l'argomento attuale dei prodigi di Lourdes ed il problema dell'educazione del carattere; gli ultimi tre capitoli sono consacrati alla discussione sull'origine dell'uomo, sulla pretesa intelligenza della scimmia, e sull'intelligenza dell'uomo primitivo.

Sembrano delle questioni staccate, che però l'autore connette con un filo logico: l'interpretazione religiosa dell'universo. Si potrebbe anche dire che vengono risolute le principali difficoltà dalla scienza moderna, soprattutto dalla psicologia empirica, sollevate contro alcune verità di grande importanza, come la santità degli eroi del Cristianesimo, la forza dimostrativa del miracolo, l'origine dell'uomo, la sua intelligenza.

Nello studio del misticismo il P. Gemelli chiarisce la terminologia equivoca soltanto per ciò che riguarda la psicopatologia, perchè egli professa di considerare il problema esclusivamente da questo punto di vista, distingue pure i fenomeni essenziali e secondari dell'esperienza mistica. Osserviamo tuttavia che ci sembra sarebbe utile chiarire ancor più gli equivoci che gli avversari fanno sui termini santità e misticismo.

Nel problema dell'origine dell'uomo, pur riconoscendosi la forza di alcune difficoltà scientifiche, sono messe in evidenza le contraddizioni in cui incorrono le teorie evoluzionistiche, che si appoggiano sulle scoperte paleontologiche.

Non ci pare però che l'apologista debba lasciar da canto il problema dell'origine dell'uomo come immaturo dal punto di vista antropologico; perchè l'apologista, oltre al compito per così dire negativo di mostrare l'insufficienza degli argomenti recati dagli avversari, ha anche il positivo di esporre le verità filosofiche e teologiche, che possano dare qualche luce sulla questione.

Inoltre le ragioni addotte non ci costringono ad ammettere che i Pigmei siano il primitivo popolo della terra.

Queste poche osservazioni non diminuiscono l'intrinseco valore dell'opera, che, per i non comuni pregi che l'adornano, merita la più larga diffusione tra i giovani e tra le persone colte.

Come negli altri molteplici lavori dell'autore, oramai ben noto, anche in questo si rivela una particolare perizia ed una vasta conoscenza delle scienze sperimentali, che suscita vivo interesse, e gli permette di combattere gli avversari con rara competenza sullo stesso terreno e con le stesse armi.

FRANCESCO CELLI S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

Si de opere prius iam indicato postea recensiones alicuius momenti apparuerunt, opus iterum inscribitur et numerus titulo intra parenthesim additus remittit ad paginam praecedentis voluminis huius periodici, ubi idem opus amplius indicatur.

Si quod argumentum per plures fasciculos alicuius periodici continuatur, numero intra parenthesim titulo argumenti addito indicatur pagina praecedentis voluminis nostri periodici, ubi ultimo hoc ipsum argumentum inscriptum est.

A. — GENERALIA.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Bartmann B., Lehrbuch der Dogmatik (III, 146). — Cf. I. Kramp: Stimmen d. Z. 52 (1922) 467-468.

Diekamp F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen d. hl. Thomas I u. II B.[3-5] (II, 319 et III, 146). — Cf. I. Kramp: Stimmen d. Z. 52 (1922) 468-469.

id., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas: Dritter Bd.[3-5]: Die Lehre von den hl. Sakramenten. — Die Lehre von den letzten Dingen. Münster 1922, Aschendorff. VIII, 470 p.

Klug I., Der katholische Glaubensinhalt. Eine Darlegung und Verteidigung der christlichen Hauptdogmen[4]. Paderborn 1920. Schöningh. X, 490 p. — Cf. I. Kramp: Stimmen d. Z. 52 (1922) 465.

Möhler I. A., Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Zehnte Auflage. Hgb. von Dr. Fr. X. Kiefl. Regensburg 1921, Manz. XL, 632 p. — Cf. I. Kramp: Stimmen d. Z. 52 (1922) 464-465.

Pohle I., Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. 3 Bde [7] (III, 319). — Cf. Adam: Theol. Quart. 103 (1922) 93-94; I. Kramp: Stimmen d. Z. 52 (1922) 469.

Weinel H., Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Iesu und des Urchristentums. Dritte durchgearb. verb. und teilweise umgearb. Auflage. Tübingen 1921, Mohr XV, 675 p.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

a. Tractatus integri.

Clutton Brock A., Studies in christianity. London 1922, Constable. 168 p.

Seeberg R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Bde [3]. Leipzig 1922, Deichert.

b. Quaestiones particulares.

Alès A. d', La théologie de St. Cyprien. Paris, Beauchesne. — Cf. Month 140 (1922) 178-180.

id., Marcion la reforme chrétienne au deuxième siècle: Rech. Sc. rel. 13 (1922) 137-168.

Bauke H., Die Probleme der Theologie Calvins. Leipzig 1922, Hinrichs VIII, 108 p. — Cf. E. Hirsch: Theol. Literaturzt. 47 (1922) 136.

Bickel E., Der altrömische Gottesbegriff. Eine Studie zur antiken Religionsgeschichte. Leipzig, Teubner. — Cf. Adam: Theol. Quart. 103 (1922) 97-98.

Ferrar W. I., The proof of the Gospel, being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea. London, Soc. f. Prom. Christ. Knowl. — Cf. F. I. Foakes-Iackson: Theology 5 (1922) 102-104.

Jugie M., Ioseph de Maistre et le schisme gréco-russe. III. Les divergences entre l'Eglise catholique et les Eglises séparées: Echos d'Or. 25 (1922) 129-161.

Kälin B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus. Inaugural- Diss. Sarnen 1920, Ehrli. — Cf. I. Vordermayr: Theol. prakt. Quartalschr. 75 (1922) 531-532.

Knoke F., Der christliche Glaube nach Paulus. Osnabrück 1922, Backhorst 47 p.

Lebreton I., Bulletin d'histoire des origines chrétiennes: Rech. Sc. rel. 13 (1922) 235-264.

Machen I. G., The origin of Paul's religion (III, 320). — Cf. Rohr: Theol. Quart. 103 (1922) 84-85.

Monceaux P., Le Manichéisme. Journ. d. Savants Nouv. sér. 19 (1921) 193-204. 247-257.
Pelster F., Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre: Zts. f. kath. Theol. 46 (1922) 212-253. 361-401.
Rivière I., Un exposé marcionite de la rédemption: Rech. Sc. rel. 1 (1921) 185-207.
Will R., La liberté chrétienne chez Luther: Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 2 (1922) 357-360.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Boulenger A., Manuel d'Apologétique. Paris 1920, Vitte. 488 p. 12°. — Cf. M. Bliguet: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 580-581.
Clérissac H., Le mystère de l'Eglise [2]. Paris 1921, Téqui xxii, 368 p. 16°. — Cf. I. Rivière: Rev. Sc. rel. Univ. Strasb. 2 (1922) 178-179.
Felder H., Apologetica (ii, 141). — Cf. M. Bliguet: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 531-532; H. Dieckmann: Stimmen d. Z. 52 (1922) 461-464.
Garrigou-Lagrange R., De revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita (ii, 321). — Cf. M. Bliguet: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 529-530.
Herbigny M. d', Theologica de Ecclesia I[2] et II[2] (ii, 141 et iii, 148). — Cf. G. Huarte: Gregorianum 3 (1922) 477-485; H. Dieckmann: Stimmen d. Z. 52 (1922) 461-464.
id., Theologica de Ecclesia II[2] (iii, 148). — Cf. I. Stufler: Zts. f. Kath. Theol. 46 (1922) 431-433.

b. Quaestiones particulares.

Belmond S., Crédibilité et Révélation d'après D. Scot: Et. Francisc. 34 (1922) 289-307.
Buysse P., Vers la croyance. Bruxelles, Action catholique. — Cf. M. Bliguet: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 532-533.
id., L'invincible stabilité de l'Eglise. Gand, Veritas. — Cf. M. Bliguet: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 544-545.
Eberle A., Zur Lehre über den Primat Petri: Theol. u. Gl. 13 (1921) 211-219.
Egerton H., The holy catholic church. An anglican essay. London 1921, Faith House 98 p.
Glasse I., Mysteries of christianity. London 1921, Gurney 296 p.
Harris Ch., Creeds or no creeds (iii, 488). — Cf. A. E. Taylor: Theology 5 (1922) 99-102.
Hoffmann R., Das Geheimnis der Aufers tehung Jesu. Leipzig, Mutze. — Cf. Th. Steinmann: Theol. Literaturzt. 47 (1922) 319-320.
Kämpfer A. H., Die Lehre Christi in rein menschlicher Beleuchtung. Halle a. d. S. 1922, Buchh. d. Waisenhauses. 182 p.

Olgiati F., Religione e vita. Milano, Soc. ed. — Cf. M. Blignet: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 533-534.

Szydelski St., Prolegomena ad sanam theologiam. Lemberg, Druckarni (II, 321). — Cf. M. Blignet: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 532.

VI. De Deo Uno et Trino.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Billot Card. L., La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la vie normale du salut (III, 149). — Cf. E. Hugon: Rev. Thom. Nouv. sér. 5 (1922) 278-282.

Hessen I., Der augustinische Gottesbeweis. Historisch und systematisch dargestellt. Münster 1920, Schöningh. 112 p. — Cf. I. Vordermayr: Theol. pr. Quartalschr. 75 (1922) 531-532.

Jansen I. L., Sancti Alphonsi Mariae de Ligorio Doctoris Ecclesiae doctrina de influxu Dei in deliberatam voluntatis creatae activitatem exposita, vindicata. Wittem (Hollandia) 1920, 128 p. — Cf. E. Hugon: Rev. Thom. Nouv. sér. 5 (1922) 268-269.

2. *De Deo Trino.*

Alès A. d', Novatien et la doctrine de la Trinité à Rome au milieu du troisième siècle: Gregorianum 3 (1922) 420-446.

Dorsaz A., Notre parenté avec les personnes divines. Saint-Etienne 1922. 275 p. — Cf. E. Hugon: Rev. Thom. Nouv. sér. 5 (1922) 266-268.

Nielsen D., Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung. I. Die drei göttlichen Personen. Berlin 1922, Gyldendal. xv, 412 p. — Cf. H. Haas: Theol. Literaturzt. 47 (1922) 315-316; E. König: Theol. Literaturbl. 43 (1922) 231-233.

VII. De Deo Creante et Elevante.

b. Quaestiones particulares.

1. *Angeli.*

Henning M., Der Teufel. Sein Mythos und seine Geschichte im Christentum. Hamburg 1921, Hartung. 123 p.

2. *Homo.*

Van Crombrugghe, De mente Concilii Viennensis in definiendo animae humanae ad corpus unionem: Coll. Gand. 9 (1922) 120-127.

3. *Elevatio.*

Deneffe A., Geschichte des Wortes « supernaturalis »: Zts. f. Kath. Theol. 46 (1922) 337-360.

Martin R. M., Les idées de Robert de Melun sur le péché originel: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 390-415.

Selwyn E. G., The Supernatural: Theology 5 (1922) 119-129.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Bartmann B., Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit 1-2. Paderborn 1922, Bonifacius-Druckerei IV, 406 p.

Hugon E., De Verbo Incarnato et hominum Redemptore ac de B. V. M. Deipara. Paris 1922. 512 p.

Salvador Ramón F., Teologia Mariana. Guadix 1921, Imprenta de la Divina Infantita. — Cf. A. Pérez Goyena: Razón y Fe 64 (1922) 195-200.

Seisdedos I., Ensayo de Teologia popular Mariana. Madrid. 1921, 406 p. — Cf. A. Pérez Goyena: Razón y Fe 64 (1922) 192-195.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De persona Christi.*

Calès I., Les trois discours prophétiques sur l'Emmanuel (Is. VII; VIII, 1-10; IX, 6): Rech. Sc. rel. 13 (1922) 169-177.

Grandmaison L. d', Jésus Christ: Dict. apol. (II, 324). — Cf. M. Bliguet: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 542.

Lebreton I., Le problème christologique d'après le Rev. Dr. H. M. Relton: Theology 5 (1922) 205-216.

Leone S., « Dominus dixit ad me: Filius meus es tu »: Verbum Domini 2 (1922) 235-238.

Moënner A., Le témoignage de l'Evangile (II, 141). — Cf. M. Bliguet: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 542-543.

Mozley I. K.. The person of Our Lord: Theology 5 (1922) 130-138.

Paulus R., Das Christusproblem der Gegenwart. Untersuchung über das Verhältnis von Idee und Geschichte. Tübingen 1912, Mohr. XVI, 182 p. — Cf. E. Hirsch: Theol. Literaturzt. 47 (1922) 313-315.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Bittremieux I., La science infuse du Christ, d'après Saint Bonaventure: Et. Francisc. 34 (1922) 308-326.

Kwiatkowski V., De scientia beata in anima Christi. Disquisitio dogmatico-scholastica. Leopoli 1921. Ksiaznica Polska. VI, 134 p. — Cf. O. Graber: Theol. pr. Quartalschr. 75 (1922) 532; Fr. S. Mueller: Gregorianum 3 (1922) 486.

Schaeder E., Die Sündlosigkeit Jesu und ihre Bedeutung für unsere Heiligung. 2 Vorlesungen. Leipzig 1921. Deichert. 40 p. — Cf. K. Thieme: Theol. Literaturzt. 47 (1922) 319.

3. *De opere Christi.*

Chrysostome R. P., Le motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains. Tours, Cattier. — Cf. Month 138 (1921) 376-378.

Rivière I., Le démon dans l'économie rédemptrice d'après saint Ignace d'Antioche: Rev. Sc. rel. Univ. Strasb. 2 (1922) 12-25.

Walker L. J., Why God became Man. London 1922, Sands. 180 p. — Cf. Month: 140 (1922) 183-184.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Bover I. M., El capitulo XII del Apocalipsis y el capitulo III del Génesis: Est. Eccl. 1 (1922) 319-336.

Chatain I. B., L'Assomption au concile du Vatican: Et. Carm. hist. et crit. 5 (1920) 295-300; 6 (1921) 76-80. 216-223.

Girerd F., Science de Marie: Nouv. Rev. Théol. 49 (1922) 351-363. 409-420.

Velilla y Aznar M., Patrocinio de Maria o sea Grandeza y Eficacia de su intercesión para con Dios en favor de los hombres. Zaragoza 1921, Industrias Gráficas. — Cf. A. Pérez Goyena: Razón y Fe 64 (1922) 191-192.

5. *De cultu Sanctorum.*

Durst B., Die Frage der Armenseelenanrufung in der theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin: Theol. Quart. 103 (1922) 63-80.

IX. De Gratia.

b. Quaestiones particulares.

Bartmann B., Des Christen Gnadenleben. Biblisch, dogmatisch, aszetisch dargestellt in 46 Vorträgen. 2. u. 3. verm. Auflage: Paderborn 1922, Bonifacius-Druckerei VIII, 447 p.

Lamiroy H., De utilitate orationis naturalis: Coll. Brug. 22 (1922) 306-309.

Ljunggren G., Zur Geschichte der christlichen Heilsgewissheit von Augustin bis zur Hochscholastik. Göttingen 1920, Vandenhoeck u. Ruprecht VIII, 328. — Cf. van Bakel: Nieuw theol. tijdschr. 11 (1922) 108-110.

Lumbreras P., El mérito teológico y sus divisiones: Ciencia Tom. 14 (1922) 224-240.

Pridie I. R., The spiritual gifts. London, Scott. — Cf. C. L. Feltoe: Theology 5 (1922) 195-197.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

b. Quaestiones particulares.

Horst P., L'Extase chez les prophètes d'Israël: Rev. Hist. et Phil. rel. 2 (1922) 337-348.

Marín-Sola F., La canonización de los Santos y la fe divina: Ciencia Tom. 14 (1922) 161-187.

Straub A., De analysi fidei (III. 491). — Cf. L. Lercher: Zts. f. Kath. Theol. 46 (1922) 423-431.

XI. De Sacramentis.

a. Tractatus integri.

Hugon E., De sacramentis in communi, de SS. Eucharistia et de Novissimis. Paris 1922, Lethielleux. VIII, 571 p.

De La Taille M., Mysterium Fidei (III, 152). — Cf. E. Hugon: Rev. Thom. Nouv. sér. 5 (1922) 274-278; L. Beauduin: Quest. Lit. et Par. 7 (1922) 196-205. R. Proost: Rev. Bén. 34 (1922) 170-174.

Lépicier A., Tractatus de Sacramentis in communi. Paris, Lethielleux. — Cf. E. Hugon: Rev. Thom. Nouv. sér. 5 (1922) 269.

b. Quaestiones particulares.

1. *Sacramenta in genere.*

Claeys Bouuaert F., De Sacramentorum reviviscentia: Coll. Gand. 9 (1922) 133-137.

Lennerz H., « Salva illorum substantia »: Gregorianum 3 (1922) 385-419.

Sparrow Simpson W. I., The sacraments of the Church: Theology 5 (1922) 164-170.

Thornton L. S., Sacramental Religion: Theology: 5 (1922) 157-164.

2. *Eucharistia.*

Frischkopf B., Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage. (Neut. Abh. B. IX. H. 4. u. 5.) Münster 1921, Aschendorff. VIII, 191 p.

Kramp I., Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie (II, 150). — Cf. I. B. Umberg: Zts. f. Kath. Theol. 46 (1922) 433-445.

id., Opfergedanke und Messliturgie. Erklärung der Kirchlichen Opfergebete. 1. u. 2. Regensburg 1921, Pustet. 143 p. 12°. — Cf. I. B. Umberg *ibid.*

Moulsdale S. R. P., The Eucharistic Sacrifice: Theology 5 (1922) 170-175.

Schmidt G., Le sacrifice chez les primitifs d'après M. Loisy: Rev. Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 416-425.

Schmidt P. W., Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. Mödling 1921, Missionsdruckerei St. Gabriel. 67 p.

Stanley A. Cook, The theory of sacrifice: Journ. theol. Stud. 22 (1921) 327-347.

Van Imschoot, L'Eucharistie d'après S. Paul: Coll. Gand. 9 (1922) 113-120.

3. *Poenitentia.*

Scharsch P., Die Devotionsbeichte. Die Tilgung der lässlichen Sünde in der hl. Beichte (II, 473). — Cf. B. Barth: Ben. Monatsschr. 4 (1922) 72-73.

Schmoll P., Zur Kontroverse über die Kirchenbusse des hl. Augustin: Theol. Quart. 103 (1922) 56-62.

Thurston H., « Redemptions » of penance and the origin of indulgences: Month 140 (1922) 245-253.

4. *Extrema Unctio.*

King A., Holy Unction (III, 153). — Cf. R. P. Roseveare: Theology 5 (1922) 104.

XII. De Novissimis.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Novissima hominis.*

Burge H. M., The doctrine of the resurrection of the body. London 1922, Mowbray. 75 p.

Martin de Beláustegui T., La conversión de los judios y el fin de las naciones. Barcelona 1922, Ed. Políglota. — Cf. Ramón Ejarque: Res. Ecl. 14 (1922) 179-181.

2. *Novissima mundi.*

Allo E. B., Saint Jean: L'Apocalypse (II, 474). — Cf. I. Calès: Nouv. Rev. Théol. 49 (1922) 341-351.

Sheldon H. C., Studies in recent adventism. New-York, Abingdon pr. — Cf. C. W. Hodge: Princ. theol rev. 20 (1922) 150.

FR. S. MUELLER S. I.

CHRONICA

Pontificia Universitas Gregoriana.

INSTAURATIO STUDIORUM. — Die 3 novembris, more recepto, in templo S. Ignatii novus instauratus est annus scholaris coram Emo Cardinali Bisleti, S. Congregationis de Seminariis et de Universitatibus studiorum Praefecto, adstantibus aliquot Excellentissimis Episcopis, Praeposito Generali Soc. Iesu, nonnullis dignitate praestantibus viris, atque integro, cum Rectore, Universitatis Professorum collegio. Praefectus studiorum breviter retulit de his quae mentione digna anno superiore acciderant; exposuit quae in integra studiorum ordinatione in Cursibus praesertim Magisterii facultatis tum theologicae tum philosophicae sunt statuta, et de academia, hoc anno habenda, de theologia morali ab eiusdem disciplinae Professore. R. P. Arnaldus Parenti, professor S. Scripturae V. T., orationem latinam dixit de « auxiliis quibus iuvatur interpretatio S. Scripturae ex effossionibus in partibus Orientis ».

Praemiorum distributio. — Cum studiorum instauratione habita quoque est promulgatio graduum academicorum et praemiorum distributio. Summus Pontifex Pius PP. XI tria numismata aurea, a suis praedecessoribus statuta iis qui Lauream *summa cum laude* essent consecuti, non modo rata et confirmata habuit, sed duplex praemio numisma dare voluit iis, qui, anno praeterito, in Sociologiae schola inter ceteros excelluerant. Periculo rite facto feliciterque superato in ordinaria examinum sessione, fuerunt ad gradus academicos promoti: Doctores *in Theologia* 45, *in Iure Canonico* 22, *in Philosophia* 71; Prolytae *in Theologia* 83, *in Iure Canonico* 22, *in Philosophia* 77; Baccalaurei *in Theologia* 137, *in Iure Canonico* 57, *in Philosophia* 123.

Sunt insuper prima vice renunciata illorum nomina, qui in Cursibus Magisterii annis superioribus novum honoris titulum *Magistri aggregati,* ab auctoritate Pontificia nuper statutum, ut in fasciculo praecedenti retulimus, fuerant consecuti, quique quatuordecim sunt numerati.

In aedibus vaticanis. — Die 21 novembris Summus Pontifex Universitatem Gregorianam excepit paterne admodum. Hora assignata Rector cum Professorum Collegio ante pontificium conclave adstabat. Mox Pontifex se conspiciendum praebuit, omnibus amabiliter dexteram osculandam exhibuit, singulorum nomen et officium Rectore Universitatis proferente, omnibusque ex animi sententia benedixit. Processit inde, amplissimo et dignissimo familiae pontificiae comitatu et Universitatis Professorum collegio subsequente, atque ad Aulam Beatificationum properavit, ubi auditores omnes Universitatis, plusquam mille, Pontificis ingressum praestolabantur. Summa omnium laetitia conclamantium est exceptus, altoque dum sedebat in solio, scholae cantorum diversorum collegiorum « Oremus pro Pontifice » concinuere. Mox ante Pontificis sedem Rector Universitatis processit brevique oratione Summo Patri, Magistro et Pontifici universam obtulit familiam Gregorianam, atque amoris, devotionis, omnimodae obedientiae sensus confirmavit, et in singulos, eorumque studia et desideria, benedictionem imploravit. Summus Pontifex allocutionem aptam, opportunamque, haud brevem, affectus plenam habuit, quam hic referre longius foret. Rectori, unum referam, Universitatis desiderium expromenti, ut quam primum concederetur inter Beatos recensitum venerari Ven. Robertum Bellarmino, respondit Pontifex idem desiderium in sua mente referre, Deumque ab omnibus exorandum esse ut voto communi satis faciat. Benedictionem peramanter omnibus impertivit et inter communes conclamationes

privatas aulas repetiit. In tam insolentis adventus memoriam universi Professores et Auditores in cavaedio S. Damasi imagine photographica sunt impressi.

Institutum Culturae religiosae pro laicis. — Die 9 novembris in magna Universitatis Aula habita est solemnis instauratio cursuum culturae superioris religiosae pro laicis. Adstabant Eminentissimi Cardinales Sbarretti, Billot et Laurenti, necnon spectatissima auditorum corona, quos inter eximii illi viri qui actioni catholicae Romae praesunt. P. Augustinus Garagnani orationem habuit cuius argumentum fuit « Il movimento intellettuale religioso in Roma cattolica contemporanea ». Verum antequam sermoni initium daret, paucis verbis exposuit quae in Instituto Culturae anno praeterito gesta fuerant et quae in proximum annum facienda proponebantur, simulque publicavit illorum auditorum nomina, qui, in celebrandis cursuum praelectionibus magis assidui, digni praemio habiti fuerant.

Pontificium Institutum Orientale.

Erectum a Pontifice Benedicto XV, ut, secundum consuetam eiusdem sollicitudinem, pacem inter animos foveret, christianosque etiam ex Oriente et Occidente coniungeret, Institutum Orientale vix natum iam praesagia dabat fructuum qui in posterum sperabantur. Ut vero iidem uberius maturescerent, urgente Rm̃o P. Dno. Abbate et Ordinario Hildephonso Schuster O. S. B., qui tres annos Instituto praefuit, SS. Dominus Noster Pius Papa XI iussit studia illa et scholas curis Societatis Iesu committi et ad aedes Instituti Biblici transferri [1].

Supremis his praeceptis cuncti, quorum erat, prompti obediverunt. Die 20 octobris moderatores et professores Instituti, Summo Pontifice probante, eligebantur. Lectiones vero die 14 novembris, in festo S. Josaphat, invocato Sancti Spiritus auxilio sollemniter inaugurabantur. Auditores ad triginta inscripti sunt, i. e. praeter 4 FF. Minores, qui primum annum perfecerant mense iulio, novi conveniebant e clero sae-

[1] « Profecto novum et *grave onus* hoc Nostrum *mandatum* vobis imponit, sed, perspecta religiosae familiae vestrae pietate erga Sedem Apostolicam, omnino confidimus nunquam prorsus defuturos esse thesauros scientiae ac roboris SS. Cordis Iesu religiosis eis viris qui... *ad nutum supremi Ecclesiae Gubernatoris*, in maiorem Dei gloriam improbo ponderi laetanter humeros submittunt ». Litterae Pontificiae evulgabantur in *Osservatore Romano* die 24 sept. 1922 et inter *Acta Apostolicae Sedis* promulgatae.

culari 13, ex FF. MM. Conventualibus 4, e Soc. Iesu 3, e diversis aliis Ordinibus et Congregationibus 8. Mira quoque diversitas nationum singulos in rerum orientalium studio coniungebat: etenim praeter Italos 3, reperies ex Albania 1, e Belgio 1, e Bulgaria 2, e Statu Canadensi 2, e Croatia aut Slovenia et Bosnia 5, e Gallia 2, e Germania 1, ex Helvetia 1, ex Hispania 1, e Libano 2, e Neerlandia 1, e Polonia 3, e Rumenia 3, e Russia 2, e Statibus Americae Foederatis 1, e Syria 1.

Scientificae de Oriente ecclesiastico praelectiones a professoribus habentur: de theologia quidem comparata, et de Orientis liturgiis, iure canonico, patrologia, historia, archaeologia, linguis litterisque. Ad praeparandas etiam dissertationes, requisitas ad lauream Doctoris in ecclesiasticis orientalium disciplinis obtinendam, datur auditoribus opportunitas audiendi quoque lectiones de methodologia et de palaeographia cum graeca tum latina.

Quanti momenti sit hoc Orientale Institutum ex eius fine apparet, qui prae oculis habendus est iis qui in clericorum institutionem incumbunt. Is enim est ut non modo missionarii habeantur apti, sed efformentur quoque viri ex omnibus gentibus docti qui in ipso Occidente vel inter Orientales, in ipsius Orientalis Ecclesiae emolumentum, clerum catholicum praeparare valeant, simulque diffundant orientalium rerum cognitionem et amorem, quae maxime iuvabunt ad fovendam animorum unitatem in unica Christi Ecclesia. Igitur necesse est, secundum Pontificis verba « ut *omnes studiosi viri, ex qualibet regione*, praeclara occasione utantur eas, quae ad Orientem spectant disciplinas, altius pernoscendi ».

ACCEPTA OPERA

NOTA. — *Librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectoribus interesse fore existimamus, opportunae recensioni subiiciemus.*

GRABMANN MARTIN. — **Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik** (ex coll. *Der kath. Gedanke*, II Band). — München, Theatiner Verlag, 1922. — Vol. in-16°, 123 p.

DUPERRAY J., DOCTEUR EN THÉOLOGIE. — **Le Christ dans la vie chrétienne d'après S. Paul.** — Lyon, Librairie du Sacré Cœur. — Vol. in-12° XXII-320 pag.

STRAUB ANTONIUS S. I., THEOLOGIAE IN UNIVERSITATE OENIPONTANA PROFESSOR. — **De analysi fidei.** — Oeniponte, Rauch, 1922. — Vol. in-8°, 422 pag.

KWIATKOWSKI VINCENTIUS, DOCT. IN PHIL. ET IN THEOLOG. — **De scientia beata in anima Christi** *Disquisitio dogmatico-scholastica.* — Leopoli-Varsaviae, ex off. « Ksiaznica Polska », 1921. — Vol. in-8°, VI-134 pag.,

NYS D., PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN. — **La notion d'espace.** — Bruxelles, Robert Sand, 1922. — Vol. in-8°, 446 pag.

MANZONI PROF. CESARE. — **Compendium Theologiae dogmaticae.** — Editio 3ª. Vol. secundum: *De Deo Uno-Trino-Creante-Elevante.* — Torino, Lega internaz. catt., 1922. — Vol. in-12°, 411 pag.

XIBERTA BARTHOLOMAEUS O. Carm. C. — **Clavis Ecclesiae.** *De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia. Dissertatio inauguralis ad consequendum Diploma Studiorum superiorum Universitatis Gregorianae.* — Romae, apud Coll. S. Alberti, 1922. — Vol. in-8°, 96 pag.

CAUSSE A., PROFESSEUR À LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG. — **Les « Pauvres » d'Israel (Prophètes, Psalmistes, Messianistes).** (*Etudes d'histoire et de philosophie religieuse publiées par la Fac. de Théol. protest. de l'Univ. de Strasbourg,* Fascicule 3). — Strasbourg-Paris, Istra, 1922. — Vol. in-8°, 173 pag. — Fr. 8.

GREGORI P. VITTORIO, DELL'ISTITUTO DI S. CARLO PER GLI EMIGRATI ITALIANI. — **Come pregavano i Grandi.** — Genova, Moruzzi, 1922. — Vol. in-16°, 304 pag. — L. 10.

OTTEN BERNARDUS S. I., IN COLL. S. LUDOVICI THEOLOGIAE PROFESSOR. — **Institutiones dogmaticae in usum scholarum.** Tomus III: *De Verbo Incarnato. De B. Virgine Maria. De cultu Sanctorum.* — Chicago, Typ. Loyolaea, 1922. — Vol. in-8°, XIV-470 pag. — Doll. 3,50.

SORTAIS GASTON S. I. — **La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibnitz.** Tome II (*L'empirisme en Angleterre et en France*): *Pierre Gassendi, Thomas Hobbes.* — Paris, Lethielleux, 1922. — Vol. gr. in-8°, XI-584 pag.

GIARDINI SAC. LEOPOLDO. — **Il mese del S. Cuore di Gesù Cristo secondo la dottrina di S. Margherita Maria Alacoque.** Ed. 3ª. — Torino, Marietti, 1922. — Vol. in-24°, 171 pag. — L. 4,50.

GARABELLI P. — **Un'ora di adorazione dinanzi al SS. Sacramento per la conversione degli infedeli.** — Torino, Marietti, 1922. — Opusc. in-24°, 39 pag. — L. 0,50.

REGATTIERI LORENZO. — **Il Vangelo eucaristico.** *Fervorini per le ore d'adorazione.* — Torino, Marietti, 1922. — Vol. in-16°, 222 pag. — L. 7.

Breviario dei fedeli latino-italiano, con note storico-liturgiche, per cura del R. P. D. EDMONDO BATTISTI O. S. B. — Torino, Marietti, 1922. — Vol. in-16°, XV-380-(225) pag.

Missale Romanum. — Taurin. Aug., Marietti, 1922. — Vol. in-16°, CVIII-832-(267) pag.

MORTIER P. D. A. DEI PREDIC. — **Il Cuore di N. Signor Gesù Cristo nel Vangelo, ossia** *Letture evangeliche per il mese del Sacro Cuore*, — Trad. del P. S. G. NIVOLI, DEI PRED. — Torino-Roma, Marietti, 1922. — Vol. in-24°, 378 pag. — L. 7,50.

PINY ALESSANDRO DEI PRED. — **I tre modi per rendersi interiormente Dio presente e per camminare sempre alla presenza di Dio.** — Trad. del P. S. G. NIVOLI sulla nuova edizione francese a cura del P. PIETRO NOËL. — Torino-Roma, Marietti, 1922. — Vol. in-24°, XXIV-158 pag. — L. 3.

COCCHI GUIDUS C. MISS. — **Commentarium in Codicem Iuris Canonici.** Lib. II: *De Personis.* Pars II: *De Religiosis.* Pars III: *De Laicis.* — Taurinor. Aug., Marietti, 1922. — Vol. in-8°, 333 pag. — L. 10,50.

LAGRANGE N. I., DES FF. PRÊCHEURS. — **Evangile selon S. Marc** (ex Coll. « Etudes Bibliques »). — Paris, Gabalda, 1922. — Vol. in-12°, XIV-177 pag. - Fr. 4.

BUZY D. DES PP. DU S. C. (DE BETHARRAM). — **Saint Jean-Baptiste.** *Etudes historiques et critiques.* — Paris, Gabalda. 1922. — Vol. in-12°, XII-411 pag. — Fr. 8,50.

MALLON ALEXIS S. I., PROFESSEUR D'EGYPTOLOGIE À L'INSTITUT BIBLIQUE. — **Les Hébreux en Egypte** (*Orientalia*, fasc. III). — Roma, Pont. Istit. Biblico, 1922. — Vol. in-4°, 213 pag. — L. 28.

QUATTRINI DOTT. TOMMASO. — **Il galateo del Parroco.** — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1922. — Vol. in-16°, 78 pag. L. — 2,50.

Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

GASPAR CALABRESI, sponsor.

Romae, 1922 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

INDEX ALPHABETICUS ELENCHI BIBLIOGRAPHICI

INDEX VOLUMINIS

Articuli.

Notae et disceptationes.

Conspectus bibliographici.

Recensiones.

Elenchus bibliographicus

(F. S. MUELLER).

Chronica.

